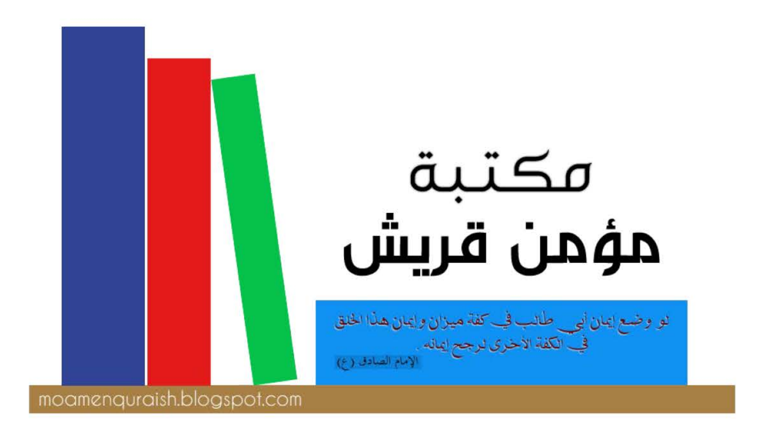
أدبيّات النّهوض



المسلمون بين المواطنة الدينيّة والمواطنة السياسيّة

علي يوسف




مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق
في الكفة الأخرى لرجح إيمانه .
الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com

المسلمون بين المواطنة الدينيّة
والمواطنة السياسيّة

اســـم الكتـــــاب: المسلمون بين المواطنة الدينيّة والمواطنة السياسيّة

المـــــؤلّـــــــف: عليّ يوسف

النــــاشـــــــــر: دار المـــعـــارف الحكميّـــة

إخــراج الكتـــــاب: Idea Creation

عـــدد الصفـــحـــات: ٧٩

القيـــــــــــــاس: ٢١,٥*١٤,٥

تــــاريـــخ الطبــــع: ٢٠١٣

الطبعة الأولى

[١٤٣٤ هـ - ٢٠١٣ م.]



العنوان: حارة حريك - الشارع العريض - سنتر صولي - ط٢ شمالي
تلفاكس: ٠١-٥٤٤٦٢٢ - Email: almaaref@shurouk.org

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الفهرس

كلمة المعهد

يطرح هذا الكتاب إشكاليّة المواطنة، وهي من المفاهيم المتداولة في الأدبيّات السياسيّة المعاصرة، حيث لا يخلو خطاب منه، وكأنّه لازمة ضروريّة، تُظهر حداثة المتكلّم ومراعاته للغة العصر، حتّى يخال المراقب أنّ هذا المفهوم يحمل في طيّاته وصفةً سحريّةً إذا ما طبِّقت قادرة على تغيير واقع المجتمعات الإنسانيّة.

مع العلم أنّ هذا المفهوم، كما يشير إليه الكتاب، وليد تجربة خاصّة عاشتها المجتمعات الغربيّة، وهي تحمل في طيّاتها صورة ذلك الصراع الحادّ، الذي نشب بين تحالف رجال الدين والإقطاع من جهة، والمجتمع من جهة أخرى، وهو ما لا يتوافر في غيره من المجتمعات، وحتّى إذا توفّر البعض منها، قد لا تكون الظروف والملابسات المحيطة بها مماثلةً، ممّا يفترض أن يتمّ رصد هذا الموضوع ومعالجته قبل الحكم عليه قبولًا أو رفضًا.

لذلك، عمل هذا الكتاب على معالجة هذا الموضوع من خلال مقدّمة تأريخيّة مهّدت للموضوع واستعرضت المحطات الكبرى له؛ من الإصلاح الدينيّ والعقلانيّة الغربيّة، وصولًا إلى الثورة الفرنسيّة، وفي كلّ مرحلة من هذه المراحل أشار الكاتب إلى النتائج التي ظهرت، ليختم هذا الفصل من الكتاب بجملة من الأسئلة والملاحظات التي سيبني على أرضيّتها الفصول اللاحقة.

وهكذا، يبدأ الكتاب، في الفصل الثاني، بمعالجة المفهوم الحديث للمواطنة، فيتطرّق إلى العلاقة بين المواطنة والانتماء إلى مجتمع سياسيّ، ويلاحظ أنّ هذا المفهوم أخرج المجتمع من شكله الأوّلي إلى المجتمع السياسيّ الذي يفترض إقامة نظام يقوم على الدستور والمؤسّسات

والأجهزة، ممّا يعني أنّ هناك ضابطةً ومرجعيّةً يتمّ التعاطي مع الأفراد على أساسها سُمّيت الحقوق والواجبات، من خلالها يجري تحديد العامّ والخاصّ، بمعنى آخر المساحات المشتركة والخاصّة بين البشر، حيث مقولتا «الحرّيّة» و«السلطة» أساسيّتَين ومتلازمتَين في هذا التعريف، والحرّيّة هنا تتعدّى سياقها الفرديّ فتطال حرّيّة الأقلّيات الدينيّة والإثنيّة والسياسيّة.

وينتقل الفصل الثالث إلى تطوّر مفهوم المواطنة، فيقوم من خلاله الكاتب برحلة في عالم المفاهيم من اللحظة الأثينيّة المتفرّدة ومفرداتها، من ديمقراطيّة ومساواة وحرّيّة، إلى التجربة الإمبراطوريّة الرومانيّة، وصولًا إلى الحداثة. ويبدو الكاتب، في هذا المجال، وكأنّه يرسم لنا الخريطة المعرفيّة لهذا المفهوم والخصوصيّة المعرفيّة الغربيّة فيه، وكأنّه يؤشّر إلى أنّ ما نقف عليه لا يخلو من خصوصيّة ذات، لا يمكن تعميمها على الشاكلة التي وصلت إلينا. هذا ولم يحسم الكاتب، من خلال هذا الفصل، الموقف من الموضوع، وتركه مفتوحًا لكي لا يفرض على القارئ موقفًا إيجابيًّا أو سلبيًّا من الموضوع.

هذا، وعلى الرغم من ما يوحي عنوان هذا الفصل من تشابه بينه وبين المقدّمة التاريخيّة، إلّا أنّ نظرةً فاحصةً تُظهر أنّ هذا الفصل قد عالج الموضوع من ناحية مفاهيميّة مُركزًا على محمولاته الحضاريّة، دون التطرّق إلى الجانب التاريخيّ إلّا بمقدار الحاجة إليه، أو لوجود سبب يستدعي اللجوء إلى هذا الأمر.

بعد التحليلات السابقة، يصل الكاتب إلى الفصل الرابع، الذي يشكّل النقطة الأكثر محوريّةً في الكتاب، حيث بدأه بسؤال «هل تتقبّل الرؤية الإسلاميّة فكرة المواطنة بمفهومها الحديث؟». وردًّا على هذا السؤال، يبدأ برحلة تحليليّة أظهر من خلالها المبنى الفكريّ والرؤيويّ المتعلّق بهذا الموضوع، وتطرّق إلى البُعد التشريعيّ، وأكّد الكاتب أنّ الإسلام تحدّث عن نمط معيّن من المواطنيّة تتلاءم مع نظرته الكونيّة، وهذا يعني أنّ الرؤية

الإسلاميّة لا تساوي بين المواطنين فحسب، وإنّما بينهم وبين من يحتلّون أعلى مواقع المسؤوليّة في إدارة الاجتماع السياسيّ.

وهذا يعني أنّ الإسلام قد دعا إلى نوع معيّن من المواطنيّة تختصّ به، تنظر إلى المجتمع باعتباره حقلًا واسعًا متعدّدًا، يستطيع أن يتقبّل كل ما يطرأ عليه أو يعيش فيه شرط عدم تصادمه مع الرؤية المؤسّسة.

ويُختم الكتاب بفصل تحت عنوان «المسلمون بين المواطنة الدينيّة والمواطنة السياسيّة»، وفيه يتطرّق الكاتب إلى التيّارات الفكريّة التي عالجت هذا الموضوع، ويحدّد فيه ثلاثة اتّجاهات مركزيّة: الأوّل يعطي الأولويّة للانتماء السياسيّ؛ والثاني لا يؤمن بالمواطنة السياسيّة، ويشدّد على المواطنة الدينيّة، لا بمعنى الولاء للأمّة الإسلاميّة المتخيّلة فحسب، وإنّما الولاء أيضًا لمن يعتبرونه مؤمنًا بها، عاملًا في سبيلها، من أمراء وشخصيّات كارزميّة؛ أمّا الاتّجاه الثالث فهو الذي يُغلّبُ الانتماء السياسيّ على حساب البُعد الدينيّ.

هذا الكتاب، على صغر حجمه، يحمل في طيّاته رؤيةً متكاملةً لموضوع المواطنيّة، لا يمكن لسطور معدودة أن تختزله، فهو يحمل في طيّاته رؤيةً وتجربةً كتبها الأستاذ الباحث عليّ يوسف، ليفتح بذلك أفقًا لحوار حول هذا الموضوع الحسّاس.

والحمد لله ربّ العالمين

معهد المعارف الحكميّة

أحمد ماجد

المواطنة: تمهيد تأريخيّ

المواطنة مفهوم سياسيّ غربيّ المنشإ والتطوّر، ولكنّه تعولم مع غيره من المنتجات الغربيّة، الفكريّة والمادّيّة، لذا فإنّ وضعه في السياق العامّ للتجربة الغربيّة يُسهم في تشكيل صورة وافية عنه وعن غيره من المفاهيم التي رافقته وساعدت على بلورته تباعًا، حتّى اتّخذ صورته المتعارَف عليها راهنًا.

نترك المفهوم، في ولادته وممارسته لأوّل مرّة في تاريخ البشريّة المعروف في التجربة الأثينيّة[1]، لنتناول أهمّ العوامل التي أدّت إلى استعادته وبلورته تباعًا، في النظر والممارسة، عبر التجربة الغربيّة الحديثة، ابتداءً ممّا عُرف بـ «عصر النهضة» الذي يؤرَّخ لبدايته بسقوط بيزنطة بيد محمّد الفاتح عام ١٤٥٢م.

يوجز مؤرّخو الأفكار السياسيّة مظاهر هذه النهضة بنشوء **الحركة الإنسانيّة**، و**حركة الإصلاح الدينيّ**، والاكتشافات الجغرافيّة، والاكتشافات العلميّة، التي تضافرت في توليد **الرؤية العقلانيّة** كرؤية فلسفيّة عامّة للوجود، والحياة، والإنسان. أمّا العوامل التي أدّت إلى ولادة هذه المظاهر، فيعيدونها إلى الصراع بين السلطتَين الروحيّة (البابوات، الأساقفة، الكهنة، الرهبان) والزمنيّة (الأباطرة، الملوك، الأمراء)، ونشاط الحركة الفكريّة المسوِّغة لكلّ منهما، والتعرّف إلى الحضارة الإسلاميّة

(١) في الفصل الثاني من هذا الكتاب كلام مفصّل، نسبيًا، عن المواطنة في أثينا/ الدولة/ المدينة الديمقراطيّة.

عبر عمليّتَي التدافع (حروب الفرنجة) والتعارف (التجارة)، وتصرّفات البابوات والأساقفة غير اللائقة بمواقعهم وصفاتهم، واستثمارها في الصراع الدائر معهم، واختراع المطبعة، ونشوء ونموّ الطبقة البُرجوازيّة (الحرفيّين والتجّار) ابتداءً من القرن الثاني عشر، وسعيها الدائم لمضاعفة أرباحها عبر تصعيد إنتاجها وتوسيع أسواقها في الداخل والخارج، ما أسهم في اكتسابها مكانةً اقتصاديّةً، وولّد لديها تطلّعًا إلى مكانة سياسيّة مكافئة لها، تساوق مع تطلّع الملوك إلى التخلّص من تدخّلات النبلاء أصحاب الإقطاعات ونفوذهم، ومهّد لتحالف، وإن موقّت، بينهما.

في هذا التمهيد، نتناول الكيفيّة التي أسهم بها كلّ من الحركة الإنسانيّة، وحركة الإصلاح الدينيّ، والرؤية العقلانيّة، في بلورة مفهوم المواطنة، في إطار بلورة نظرة جديدة إلى الإنسان وإلى السياسة.

١. الحركة الإنسانيّة

سُمّيَت كذلك لأنّها سعت إلى التأكيد على اعتبار الإنسان كائنًا يمتلك القدرة على التفكير، والاكتشاف، والإبداع، ووضع قيم وقواعد لتنظيم شؤون حياته بصورة مستقلّة عن معطيات الوحي، وبالتالي عن معطيات الدين. ولـمّا كانت الحضارة اليونانيّة والرومانيّة تمثّل نموذجًا عينيًا لما يذهبون إليه، كان من الطبيعيّ أن يتّخذوا منه مثالًا يحتذونه، ولكن من دون أن يقلّدوه تقليدًا أعمى.

أهمّ ما أنتجته هذه الحركة من زاوية موضوع البحث:

١. رفض القول بأنّ ذوي المصائر العظيمة محصورون في طبقات بعينها (النبلاء، الفرسان، وغير ذلك)، والتأكيد أنّ باب التقدّم والعمل لأجله مفتوح للجميع من ذوي المثابرة والصبر، سواء

كانوا من عامّة الشعب أم من أيّ طبقة أخرى[٢]. وفي هذه النظرة للإنسان، نجد أوّل مقدّمات فكرة أنّ الناس يولدون متساوين في الإمكانات، وأنّ التفاوت اللاحق في ما بينهم لا يعود إلى أسباب فطريّة مقدّرة سلفًا، بل إلى نشاط كلّ منهم في استثمار إمكاناته.

٢. رفض القيم التي كانت تحكم المفاضلة بين الناس، حيث كان التقدير والإجلال من نصيب الفرسان، والنبلاء، والأساقفة، ورجالات الفلسفة المدرسيّة، وتبنّي تكريم كلّ من ينجز عملًا ذا قيمة في أيّ مجال من مجالات الحياة.

٣. التخلّي عن بحث القضايا ذات الطابع المتافيزيقيّ، من مثل خلق العالم، ومصير الإنسان، وما شابهها، وتركيز اهتماماتهم على الفنون والآداب.

٢. حركة الإصلاح الدينيّ

التي سعت للعودة إلى المسيحيّة الصافية، بعد ما لحق بها من انحراف تمثّل، في نظر دعاة الإصلاح، بانشغال الإكليروس بالسلطة والرخاء الزمنيَّين، ومنازعتهم للأمراء والملوك والأباطرة صلاحيّاتهم الزمنيّة.

أهمّ ما أنتجته هذه الحركة:

١. إعادة الاعتبار لقول المسيح (ع) في ما ترويه الأناجيل: «ما لقيصر لقيصر وما لله لله»، وبما يُفضي إليه من ضرورة الفصل بين السلطتَين، الروحيّة والزمنيّة، والفصل الجذريّ بين الإيمان، الذي ينبغي أن ترعاه الأولى، والقانون، الذي ينبغي أن ترعاه الثانية.

(٢) وجد دعاة النزعة الإنسانيّة في نجاحات أبناء الطبقة البرجوازيّة، وهم من عامّة الشعب، مصاديق عينيّة لما يذهبون إليه.

٢. الدعوة إلى الطاعة غير المشروطة للسلطة الزمنيّة، لأنّ المسيحيّ، بوصفه جسدًا خاضعًا لحاجاته الدنيويّة، لا يتمكّن من إشباع هذه الحاجات إلّا في اطار سلطة زمنيّة، أمّا بوصفه روحًا، فإنّه لا يتعلّق إلّا بالله وبحاضرته التي لا يمكن تحقيقها على الأرض. مع ذلك، فإنّ على الحكّام تغليب نور الايمان في المؤسّسات المدنيّة بما يجعلها تقود الناس في حياتهم الزمنيّة كما يشاء الله.

وهكذا ترى أنّ العلمانيّة الجزئيّة، بمعنى الفصل بين الدين والدولة، قد أسهمت حركة الإصلاح الدينيّ في تأسيسها فكريًّا.

٣. الدعوة إلى تمجيد العمل – التي انفرد بها جان كالفن – واعتبار النجاح فيه دليلًا على توفيق الله ورضاه، لأنّه (العمل) قسط من دين الله للإنسان. وفي السياق نفسه، الدعوة إلى عدم الإنفاق الباذخ والمسرف، وإلى ضرورة أن يفيض دخل العامل عن مصروفه ليتسنّى له الادّخار[٣].

٣. الرؤية العقلانيّة

تقوم على الفصل الكلّيّ والمطلق بين عالم الشهادة، الذي يمكن معرفته تجريبيًّا، بصورة يقينيّة وقابلة للتعميم والاستثمار، وعالم الغيب، الذي لا يمكن معرفته وإنّما يمكن التفكّر فيه فقط، وما يفضي إليه هذا التفكّر لا يزيد عن أفكار كلّيّة التجريد لا يمكن التثبّت من صحّتها بالمنهج العلميّ التجريبيّ.

(٣) لذلك اعتبر الفيلسوف الألمانيّ ماكس فيبر أنّ الأخلاق البروتستانتيّة هي أخلاق رجل الأعمال، وأنّها أسهمت في تسويغ الرأسماليّة وتطوّرها.

أهمّ ما أنتجته هذه الرؤية:

١. نقل مركز الاهتمام من عالم الغيب إلى عالم الشهادة، واعتبار أنّ هذا العالم يعمل بشكل ميكانيكيّ خاضع لمبدأي العلّيّة والحتميّة، وأنّ بإمكان الإنسان أن يعرف السنن التي تحكم حركته، بواسطة حيل عمليّاتيّة (تكنولوجيّة)، لصالح الإنسان. وهذا ما يعني نقل مركز الاهتمام من الميتافيزيقا، التي هيمنت على العصور الوسطى، إلى العلم، الذي ستصبح له، شيئًا فشيئًا، الكلمة الفصل في مجمل الحياة الفكريّة، والعلميّة، والتنظيميّة.

٢. في مقابل رفض الميتافيزيقا التقليديّة، أخذ «العقلانيّ» يقيم لنفسه ميتافيزيقا خاصّة تشير إلى مركّب كامل من المعتقدات والقيم، وعلى هذا تصبح العقلانيّة مصطلحًا عامًّا وشاملًا، يمثّل مذاهب تندرج تحت هذا الاسم، من مثل المادّيّة، والوضعيّة، والليبراليّة، والعلمانيّة، والديمقراطيّة، بل ومذاهب التوحيد والتأليه الطبيعيّ، أو الربوبيّة[٤].

والحقيقة أنّ النظرة التي يبديها برينتون كرين[٥] حول مفاعيل النظرة العقلانيّة وتأثيراتها على مختلف المسائل والقضايا التي تشكّل موضوعات اهتمام الإنسان في الحضارة الغربيّة الحديثة، هي نظرة واقعيّة إلى أبعد الحدود. لأنّه يمكن ملاحظة أنّ كلًّا من هذه الموضوعات بات يجد منطلقاته الفكريّة في هذه النظرة العقلانيّة، التي شكّلت بذاتها رؤيةً عامّةً للوجود، والحياة، والإنسان، من جهة، ومنطلقًا لفلسفة كلّ من العلوم الطبيعيّة، والاقتصاد، والاجتماع، والسياسة، وسائر العلوم الإنسانيّة،

(٤) انظر، برينتون كرين، **تشكيل العقل الحديث**، ترجمة شوقي جلال، ضمن سلسلة **عالم المعرفة** (الكويت: المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب في الكويت، ١٩٨٤)، الصفحة ٥.

(٥) لمزيد من الاطّلاع على الحركة العقلانيّة وتأثيراتها في العلوم الطبيعيّة والفلسفة والاقتصاد والاجتماع والأفكار السياسيّة، يمكن العودة إلى المرجع المذكور ابتداءً من الصفحة ١٢٣.

من جهة ثانية. وينبغي لهذه الحقيقة أن لا تغيب عن أيّ محاولة لفهم الحضارة الغربيّة الحديثة، في بنيتها الأساسيّة، وفي تطوّرات هذه البنيّة، وما يترتّب عليها من نتائج عمليّة.

بالعودة إلى موضوع الانتقال من مفهوم الرعيّة إلى مفهوم المواطنة، يلاحَظ أنّ ما عرضناه حول الحركة الإنسانيّة، والإصلاح الدينيّ، والعقلانيّة - بمعناها الاصطلاحيّ السابق الذكر -، شكّلت مناخًا ملائمًا أو مقدّمات تمهيديّةً لعمليّة الانتقال المذكورة. لكنّ حصول الانتقال، حتّى على المستوى النظريّ، سيتأخّر حتّى أواخر القرن السابع عشر، ولا يأخذ كامل أبعاده إلّا خلال القرن الثامن عشر، وذلك في فلسفة كلّ من الفيلسوف الإنجليزيّ جون لوك (١٦٣٢-١٧٧٨م) والفلاسفة الفرنسيّين ديدرو (١٧١٣-١٧٨٤م)، وجان جاك روسّو (١٧٧٢-١٧٨٨م)، ومونتسكيو (١٦٨٩-١٧٥٥م)، الذين عُرفوا بفلاسفة عصر الأنوار.

على الرغم من الاختلافات الكثيرة في بعض التفاصيل، يلتقي هؤلاء الفلاسفة على محاولة بناء المقتضيات المترتّبة على الرؤية العقلانيّة عندما يُراد تطبيقها على الاجتماع السياسيّ. أي الإجابة على أسئلة الاجتماع الإنسانيّ في جانبه السياسيّ، وفي مقدّمتها: ما الذي يسوّغ سيادة السلطة السياسيّة على مجموع المجتمع؟ وما الذي يضمن عدم استبداد السلطة؟ وفي الإجابة على هذين السؤالَين، يلتقي هؤلاء المفكّرون على رفض فكرة الحقّ الإلهيّ، وفكرة العقد الاجتماعيّ كما عرضها الفيلسوف الإنجليزيّ توماس هوبز (١٥٨٨-١٦٧٦م)[٦]، وعلى القول بالمصلحة

---

(٦) تقدّم فكرة العقد الاجتماعيّ عند هوبز على تخلّي الأفراد في مجتمع ما عن كامل قوّتهم وحرّيّتهم في استعمالها (كما كان الأمر في الحالة الطبيعيّة السابقة للحالة السياسيّة) لصالح سلطة سياسيّة. وذلك في مقابل تأمينها لأمنهم وضمان عدم تعدّي بعضهم على بعض. وهذا ما يجعل السلطة

العامّة والخير المشترك لمجموع المجتمع كمسوّغ عقلانيّ لوجود سلطة تمارس صلاحيّاتها في إدارة المجتمع ومصلحته العامّة بصورة سياديّة.

ولكن، من الذي يملك الحقّ في تحديد المصلحة العامّة؟ والحقّ في تحديد من يقوم بالسهر على هذه المصلحة؟ انتهى الأمر إلى الإجابة: إنّه الشعب مباشرةً، أو عبر ممثّليه المنتخَبين من قبله. وهنا ترد فكرة العقد الاجتماعيّ التي قال بها روسّو، ومفادها أنّ العقد هو عبارة عن اتّفاق بين متعاقدَين هما الشعب من جهة، ومن يكلّفه للسهر على خيره العامّ من جهة ثانية، وبشروط في مقدّمتها قيام السلطة بوظائفها المناطة بها وبما يحقّق الهدف من هذه الوظائف. فإذا أخلّت السلطة بهذا الشرط أمكن للشعب أن يقيلها. والحكم دائمًا، من حيث المبدإ، هو الدستور والقوانين التي تفصّل شروط العقد بين الشعب والسلطة السياسيّة. هنا يصبح العقد هو المسوّغ العقلانيّ لممارسة السلطة صلاحيّاتها الدستوريّة والقانونيّة بصورة سياديّة.

هذا بالنسبة للسؤال الأوّل. أمّا بالنسبة للسؤال الثاني، أي «ما الذي يضمن عدم استبداد السلطة؟»، فقد تبلورت الإجابة عليه في ما سيسمّى، مع الفيلسوف الفرنسيّ مونتسكيو، بمبدإ فصل السلطات (التشريعيّة، والتنفيذيّة، والقضائيّة) لإحداث التوازن بينها، ومنع طغيان إحداها. وقد أكّد على فكرته هذه بالقول الموجز والبليغ «يجب أن توقف السلطة السلطة».

كان من الطبيعيّ أن تقضي هذه التطوّرات في الفكر السياسيّ إلى تجاوز ما كان سائدًا في العصور الوسطى من مفاهيم على الصعيد النظريّ؛ أي تفاوت الناس في الحقوق والواجبات تبعًا لمنابتهم الطبقيّة. ومهّدت، بذلك، الأرض لتطبيق فكرة المساواة في الاعتبار، وبالتالي في

ذات صلاحيّات مطلقة في إدارة المجتمع، وبالتالي ذات سيادة مطلقة من أيّ قيد أو شرط.

الحقوق والواجبات بين أبناء الشعب على الصعيد السياسيّ العمليّ. لكنّ تطبيق المفاعيل المترتّبة على هذا التطوّر، دستوريًا وقانونيًّا، سينتظر قيام الثورة الفرنسيّة عام ١٧٨٩م، التي شكّلت في مبادئها العامّة، وإعلاناتها المفصّلة لحقوق الإنسان عمومًا، وحقوق المواطن خاصّةً، نموذجًا راحت تستلهمه الحركات التغييريّة والثوريّة داخل أوروبا وخارجها.

في سياق هذه التطوّرات، ولد مفهوم المواطنة بمعناها الأوّليّ؛ أي الحقوق والواجبات المترتّبة بالتساوي على أيّ مواطن عضو في اجتماع سياسيّ، بصرف النظر عن أيّ عامل من عوامل التمييز الموضوعيّة بين المواطنين. هذا المعنى سيعرف تطوّرات لاحقةً تجعله يتّخذ شكله الأكثر اكتمالًا في الفلسفة السياسيّة المعاصرة: المساواة الكاملة في الحقوق والواجبات وأمام القانون بين جميع المواطنين، دون تمييز بينهم على أساس اللون، أو العرق، أو الدين، أو الفكر، أو الموقف الماليّ، أو الانتماء السياسيّ. إلّا أنّ التطبيق العمليّ لهذا المعنى على جميع المواطنين، دون استثناء، لم يحدث فعليًا إلّا في حقبات متأخّرة جدًّا. فدستور الثورة الأميركيّة لسنة ١٧٨٧م استبعد النساء، والهنود الحمر، والجنس الأسود، من دائرة المواطنة، وظلّ هذا الوضع قائمًا، رغم إلغاء الرقّ سنه ١٨٠٠م، ولم تتحقّق لهم المواطنة إلّا عام ١٩٦٥م. ولم تضع الثورة الفرنسيّة حدًّا للعبوديّة إلّا في عام ١٨٤٨م. واستمرّت المرأة على المستوى السياسيّ محرومةً من ممارسة ومباشرة الحقوق السياسيّة، فلم تعترف فرنسا بحقّ النساء في التصويت إلّا بعد نهاية الحرب العالميّة الثانية. وفي إنجلترا، لم تحصل المرأة على المساواة السياسيّة وحقّ المواطنة بمعناه الشامل إلّا في سنة ١٩٢٨م، بصدور قانون المساواة في الانتخابات بين الرجل والمرأة.

استكمالًا لهذا التمهيد التأريخيّ، نشير إلى ما يلي:

١. إنّ الدافع إلى كتابة هذه العجالات حول المواطنة هو محاولة

معالجة الإشكالات التي يطرحها المفهوم الحديث للمواطنة على المسلم الملتزم بإسلامه:

أ. من حيث مدى تقبّل الرؤية الإسلاميّة لهذا المفهوم، بالمعنى الذي استقرّ عليه نسبيًّا في موطن ولادته وتطوّره (الغرب)، وضمن أيّة شروط وأيّة تعديلات، وهذا ما شكّل موضوع العجالة الرابعة: «إشكاليّة المواطنة في الرؤية الاسلاميّة».

ب. من حيث تأسيس المساواة في الحقّ والواجب وأمام القانون:

ب.١. على التشريع الوضعيّ الذي لا تقيّده إلّا إرادة المشترع ونظرته للمصلحة العامّة.

ب.٢. أم على الشريعة الإسلاميّة الموحى بها والتي تشكّل ضابطًا لإرادة المشترع في عمله التشريعيّ.

وهذا ما شكّل موضوع العجالة الخامسة: «المسلمون بين المواطنة الدينيّة والمواطنة السياسيّة».

٢. ولـمّا كانت المواطنة مفهومًا سياسيًّا غربيّ المنشإ والتطوّر وعالميّ الانتشار، كان لا بدّ من:

أ. تناول هذا المفهوم بالصورة التي استقرّ عليها نسبيًّا في النظر وفي الممارسة. وهذا ما شكّل موضوع العجالة الثانية: «المواطنة: المفهوم الحديث».

ب. ملاحظة ولادة وتطوّر هذا المفهوم في سياق التطوّر العامّ للحضارة الغربيّة، وهذا ما شكّل موضوع العجالة الثالثة: «المواطنة: تطوّر المفهوم»، وموضوع التمهيد التأريخيّ، الذي يشكّل جزءًا من «تطوّر المفهوم»، كما سيلاحظ

القارئ الكريم.

المواطنة: المفهوم الحديث

بعد تطوّرات عرفتها الحياة الإنسانيّة في مختلف وجوهها، باتت المواطنة تعني الاشتراك على قدم المساواة في حقوق وواجبات يفرضها الانتماء إلى مجتمع سياسيّ، وبات المواطن هو من يتمتّع بتلك الحقوق التي يقرّها المجتمع وتحظى بحمايته، من جهة، ويتحمّل تلك الواجبات ويحاسب على التقصير في أدائها من جهة ثانية.

معنى المواطنة هذا، يتجاوز المعنى الذي طالما كانت تبعثه اللفظة في الذهن؛ أي الاشتراك مع آخرين في سكنى حيّز جغرافيّ يُطلَق عليه عادةً اسم الوطن. فهذا الاشتراكُ لا يترتّب عليه، ذاتيًّا، أكثر من شعور عاطفيّ يشدّ المواطن إليه لأنّه شكّل شاهدًا على تفتّحه ونموّه، ومسرحًا لأنشطته، وفاعليّاته، وعلاقاته مع من يشاركونه الإقامة فيه، ولم يعد مجرّد حيّز جغرافيّ يُحدَّد بتضاريسه ومعالمه، كما تبدو لدارس يتوخّى الموضوعيّة والدقّة، بل أصبح عبارةً عن محطّات للتذكّر، يثير كلّ معلم من معالمه – يمكن أن يكون قد شهده – من ذكريات المواطن الحلوة والمرّة، وعلاقات الاستلطاف والنفور، والمحبّة والكره، والتعاون والتنافس، ويبعث في الوجدان أعمق المشاعر الإنسانيّة وأشدّها حرارةً تجاه فعل الزمن بالإنسان في نفسه وفي علاقاته.

المواطنة، بمعناها الحديث، إذ تتجاوز معناها التقليديّ فإنّها لا تلغيه، بقدر ما تتأسّس عليه وتكمّله. فالمواطنة، بمعناها التقليديّ، تُنشئ بين المواطنين أنواعًا من العلاقات الاقتصاديّة، والاجتماعيّة، والثقافيّة، وشعورًا أوّليًّا وغامضًا بمشتركات ينبغي الاهتمام بها والمحافظة عليها، وربّما تكليف من يسهر عليها، وإن على نطاق محلّيّ يضيق أو يتّسع تبعًا

لضيق واتّساع عمليّات التبادل والأمكنة التي تجري فيها. ولا يتّخذ الوطن معناه، الذي بات متعارفًا عليه؛ أي مكان إقامة شعب بكامله، أو أمّة بكاملها، إلّا بعد فرز الشعوب على أساس من التجانس النسبيّ الناتج عن عوامل عديدة متشابكة ومعقّدة – لا مجال للكلام عليها ولا على خلافات المنظّرين حولها، لأنّ المهمّ هو أنّ هذا التجانس النسبيّ قد حصل فعلًا، ولأنّ التنظير له إنّما يتمّ بعد حدوثه بهدف فهمه وليس بهدف تأسيسه أو العمل على إحداثه.

والمواطنة لم تأخذ معناها الحديث، المشار إليه، إلّا بعد تأسيس الكيانات السياسيّة، أو الدول، على أسس من هذا الفرز؛ أي نشوء الدولة القوميّة، أو الوطنيّة، كما عرّفها التاريخ الحديث. ولا ريب أنّه كان للاشتراك في الوطن، بمعناه الجغرافيّ، خلال حقب متطاولة، دور كبير في إنجاز التجانس النسبيّ المشار إليه، وهذا ما يجعل المواطنة، بمعناها الحديث، لا تلغي المواطنة بمعناها التقليديّ، وإنّما تشكّل أحد أسسها.

ولكنّ الانتقال من المواطنة بمعنى التشارك في الانتساب إلى وطن وما يولّده من مشاعر متنوّعة، إلى المواطنة بمعنى الاشتراك في مجتمع سياسيّ وما يولّده من حقوق وواجبات، يشكّل نقلةً نوعيّةً في مفهوم المواطنة، احتاج إنجازها إلى كلّ التطوّرات الاقتصاديّة، والاجتماعيّة، والثقافيّة، والسياسيّة، التي امتاز بها العصر الحديث، والتي سنعود إلى الإلمام بها لاحقًا.

المواطنة والانتماء إلى مجتمع سياسيّ

يشكّل الانتماء إلى مجتمع سياسيّ جزءًا لا يتجزّأ من تعريف المواطنة الحديثة. والانتماء إلى مجتمع سياسيّ يعني الانتماء إلى مجتمع تجاوز مقولة المجتمع، كما ينظر إليها علماء الاجتماع؛ أي المجتمع مجرّدًا عن السياسة، ليتّخذ

شكل المجتمع المسيّس، أي المنظّم والموحّد، حيث يتمّ تجاوز خصوصيّة العلاقات الاجتماعيّة المتنوّعة، كما نجدها في أيّ مجتمع، باتّجاه عموميّة العلاقات عبر تجسّدها في علاقات ذات طابع سياسيّ يحرّكها، ويسيّرها الاهتمام بالشأن العامّ أو الصالح المشتركة لمجموع مكوّنات المجتمع، أو ما يسمّيه هوبز Hobbes «الشخص العامّ»، الذي يمثّل النظام الواحد والإرادة الواحدة ممثّلةً في السيادة العامّة التي تنفي وجود أيّ منافس أو مساوٍ داخل المجتمع السياسيّ، ولا تتسامح في ذلك إلّا مع الخارج الذي يملك سيادةً مشابهةً داخل مجتمعه السياسيّ الخاصّ.

إنّ تنظيم المجتمع وتوحيده ليكتسب صفة المجتمع السياسيّ يفترض إقامة نظام (دستور، وقوانين، ومؤسّسات، وأجهزة) يحدّد لكلٍّ ما له وما عليه، أي ما يحقّ له وما يتوجّب عليه، سواء كان فردًا، أو جماعةً اجتماعيّةً، أو مفصلًا من مفاصل إدارة الشأن العامّ، أي السلطات التشريعيّة والتنفيذيّة والقضائيّة، وأجهزة الأمن والإدارة، والجيش، وغيرها. كما يحدّد شروط الانتساب إلى هذا المجتمع (شروط اكتساب الجنسيّة وغيرها) وما يترتّب على هذا الانتساب من حقوق وواجبات. هذه الشروط وما يترتّب على توفّرها، من حقوق وواجبات يتمتّع بها ويخضع لها الجميع بالتساوي، هي المواطنة بمعناها الحديث، ما يعني أنّه لا مواطنة خارج دائرة مجتمع سياسيّ ينتمي إليه المواطن أصلًا، أو ينتسب له لاحقًا (بالتجنيس أو بالاكتساب). كما يعني أنّ حقوق المواطنة وواجباتها ليست واحدةً، أو ليس بالضرورة أن تكون واحدةً في كلّ المجتمعات السياسيّة، لأنّها تتعلّق بالدستور، العرفيّ أو المكتوب، الذي يعبّر عن «الشخص العامّ» لهذا المجتمع. عن هذه العلاقة بين المواطنة والدستور ينتج أمران، يضافان إلى كون حقوق المواطنة وواجباتها ليست واحدةً في جميع الدساتير، ويعطيان أمثلةً محسوسةً على هذه الاختلافات.

هذان الأمران هما:

١. الدستور هو الذي يحدّد من له حقّ المواطنة وصفة المواطن، وما يترتّب عليها من حقوق وواجبات، ومن ليس له ذلك الحقّ وتلك الصفة. فيكون هنالك تمييز، مثلاً، بين المواطنين، ومن يشاركونهم الإقامة على أرض الوطن، أو يكون هنالك استثناء للنساء والأولاد وفاقدي الأهليّة، وكلّ من يتبقّى يكونون مواطنين بصورة متشابهة ومن دون أيّ تمييز بينهم.

٢. إذا أمكن للمرء أن يكون مواطنًا في مجتمعات سياسيّة مختلفة (تعدّد الجنسيّة، لبنانيّ وأميركيّ مثلاً)، ويتمتّع بالتالي بحقوق المواطنة في كلّ منها، فإنّه لا يتمكّن من التمتّع، في الوقت نفسه، بحقوق المواطنة فيهما معًا. فاللبنانيّ، مثلاً، الذي اكتسب الجنسيّة الأميركيّة، والمحتفظ بجنسيّته الأصليّة، لا يمكن له المطالبة بالتمتّع بحقوق المواطنة الأميركيّة في المجتمع اللبنانيّ.

حقوق المواطنة وواجباتها

على الرغم من التفاوتات والاختلافات في حقوق المواطنة وواجباتها، كما نصّت عليها دساتير حديثة، فإنّها تلتقي غالبًا على ما يلي:

١. حقوق المواطنة

تتعدّد مجالات حقوق المواطنة التي ترد في الدساتير الحديثة، ومنها على سبيل المثال لا الحصر:

أ. الحقوق السياسيّة؛ وتعني حقّ المشاركة في الاستفتاء، والانتخاب، والترشيح لأيّ منصب سياسيّ. وحقّ نقد

التدابير الحكوميّة، ونشر الآراء والأفكار، في هذا المجال وفي غيره، شرط عدم إساءة استعمال هذا الحقّ.

ب. الحقوق الاجتماعيّة؛ وتعني الحقّ في الحياة الكريمة، والتعليم، والرعاية الاجتماعيّة، بمختلف وجوهها.

ت. الحقوق الشخصيّة؛ وتعني حقّ التملّك، والحرّيّة الفرديّة، وتكافؤ الفرص، وعدم الاتّهام والتوقيف أو الحجز إلّا تبعًا للأحكام المبيّنة في القوانين. ويُلحق بالحقوق الشخصيّة، تبعًا لاختلاف الدساتير المعمول بها، بعض أو كلّ الحقوق الواردة في **الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان** الصادر عن الجمعيّة العامّة للأمم المتّحدة عام ١٩٤٨، شرط التمييز بين حقوق الإنسان في انتسابها ذاتًا وضمانًا إلى دائرة الخاصّ، وحقوق المواطن في انتسابها ذاتًا وضمانًا إلى دائرة العامّ، كما سيتّضح لاحقًا.

هذه الحقوق تضمنها الدساتير على وجه الإجمال، والقوانين على وجه التفصيل، وتحميها الحكومات بوساطة الهيئات القضائيّة المستقلّة وأجهزة الأمن. ولا تُمنَع هذه الحقوق، أو بعضها، إلّا بحكم قضائيّ مستند إلى قانون.

٢. واجبات المواطنة

في مقابل هذه الحقوق، تُفرض على المواطن واجبات، أهمّها:

أ. الولاء التامّ للوطن، لا بما هو حيّز جغرافيّ، وإنّما بما هو أرض يقوم عليها مجتمع سياسيّ ينتمي إليه المواطن. الولاء التامّ للوطن يعني، إذًا، الولاء التامّ للمجتمع السياسيّ الذي

يقوم فيه، من دون أن يعني ذلك بالضرورة ولاءً للنظام السياسيّ أو للسلطات القائمة. ذلك أنّ معارضة النظام أو السلطات القائمة أو بعض قراراتها أو تدابيرها هو أحد أهمّ الحقوق السياسيّة (حرّيّة الرأي، وحقّ الدعوة إليه)، شرط أن يكون منطلق هذه المعارضة رؤًى متعلّقةً بالعامّ، أي لا تدفع إليها إلّا المصلحة العامّة أو الخير المشترك لمجمل المجتمع السياسيّ، وليس الدوافع الشخصيّة أو المصالح الفرديّة أو الفئويّة.

ب. الخضوع لكلّ التكاليف المشتركة، من مثل دفع الضرائب، الاستجابة للخدمة العسكريّة، والمشاركة في الدفاع عن الوطن حتّى في حال المعارضة الشخصيّة لها.

ت. عدم اللجوء إلى محاربة سياسات الحكومة بوسائل عنيفة، والاكتفاء بالنقد والمعارضة الإعلاميّة، مهما كانت المعتقدات أو الآراء الشخصيّة ومدى حدّتها في معارضة هذه السياسات، ولا يجوز اللجوء إلى العصيان المدنيّ إلّا إذا كانت السلطة عاجزةً فعليًّا عن حماية المواطنين وحقوقهم، وأساءت بصورة منتظمة ومستمرّة إلى هذه الحقوق.

ث. سائر الواجبات التي تحدّدها الدساتير والقوانين تبعًا لأوضاع كلّ مجتمع سياسيّ.

المواطنة بين الخاصّ والعامّ

لأنّ المواطنة مرتبطة بالانتماء إلى مجتمع سياسيّ في شروط استحقاقها وفي ما يترتّب على هذا الاستحقاق من حقوق وواجبات، ولـمّا كانت السياسة هي ما يمثّل العامّ Le public في مقابل الخاصّ Le privé، فإنّ

المواطنة، من هذه الزاوية، تنتسب إلى دائرة العامّ الذي لا يخصّ فردًا بعينه أو جماعةً بعينها، وإنّما يخصّ الجميع على قدم المساواة، ومن دون أيّ تمييز على أساس الخصائص الشخصيّة المهنيّة، أو الأخلاقيّة، أو الاعتقاديّة، للفرد. وهذا ما تنبّه إليه مبكرًا أرسطو Aristotle، عندما ألحّ على واقعة أنّه لا يوجد تطابق بين فضيلة المواطن وفضيلة رجل الخير، أو بين السياسة والأخلاق، كما كان يرى سلفه سقراط Socrates. يقول أرسطو في هذا الصدد:

> المواطنة تنتسب بصورة رئيسيّة إلى دائرة العامّ. ولذا، فهي مستقلّة عن الخصائص الشخصيّة والمهنيّة والأخلاقيّة للفرد. يكون إنسانٌ مواطنًا لأنّه يشارك في حياة المدينة، في مساواة الحقوق والواجبات، وليس لأنّ استقامته وشرفه وكفاءته تتفوّق على ما لدى الآخرين منها. يستوي في ذلك الغنيّ والفقير، المتديّن والملحد(٧).

ولهذه التفاوتات عواقبها في مجالات أخرى وليس في مجال التفاوت في مستوى المواطنيّة، أي في مستوى ما يترتّب عليه من حقوق وواجبات عامّة. وإذا اقتضى الأمر تفاوتًا ما، فإنّ العامّ هو الذي يحدّده ويقرّه، وبصورة استثنائيّة. فإذا استحقّ مثلًا فرد أو جهة مكافأة إعفاء من الضريبة أو من الخدمة العسكريّة، فإنّ هذا الإعفاء لا يُقَرّ إلّا بقانون، أي بتدخّل من دائرة العامّ، وليس برغبة تعود إلى دائرة الخاصّ.

في مفهوم المواطن، ليس هنالك، إذًا، أيّ تراتب داخليّ؛ أي إنّه لا يمكن لأحد أن يكون مواطنًا أكثر من الآخر. المواطنة لا تعرف إلّا المساواة أمام القانون، وإمكانيّة الوصول إلى وظائف سياسيّة، أو ممارسة دور سياسيّ، والاختلاف في درجة الذكاء، والإرادة، وغيرها من الاختلافات، تبقى خارج إطار فكرة المواطنة، مأخوذةً بمعناها الدقيق.

---

(٧) السياسة لأرسطو، نقلًا عن:
Julien Freund, *L'essence Du Politique* (Paris: sirey, 1978), p. 366.

هذا من جهة. ومن جهة ثانية، فإنّ المواطن المتمتّع بحقوق المواطنة، والمتحمّل لواجباتها، هو في نهاية الأمر عبارة عن فرد، أي عن معطًى خاصّ يحدّد له العامّ حقوقه وواجباته، وبالتالي، حدود خصوصيّته المسموح له بممارستها. وإذا كان العامّ ينزع بطبيعته للتضييق من دائرة ما يعود إلى الخاصّ، فإنّ الخاصّ ينزع بطبيعته للتوسيع من دائرته على حساب العامّ، ومن هنا ينشأ التوتّر بين الخاصّ والعامّ. على صعيد المواطنة، يأخذ هذا التوتّر صورة سعيٍ من المواطن لتوسيع دائرة حقوقه وتضييق دائرة واجباته، بينما يكون اتّجاه العامّ معاكسًا. وإذا كان هذا التوتّر مصدرًا محتملًا، في بعض الأحوال، للنزاعات والاضطرابات، وربّما الثورة داخل المجتمعات السياسيّة، فإنّه يشكل بالمقابل مصدرًا للتجديد والتغيير، بما يفرزه من احتجاجات وانتقادات ومطالبات يمارسها مواطنون قبال الحكومة التي تمثّل العامّ. وما يدفع هذه الأخيرة، في أحيان كثيرة، وتبعًا لشدّة الضغوط عليها، إلى التغيير من تدابيرها وحتّى من بعض قوانينها. وهذا ما يعطي مستوًى أو آخر من الحيويّة داخل المجتمع السياسيّ.

وهذا ما نلاحظه في اختلاف حيويّة المجتمعات السياسيّة، وبالتالي قدرتها على التطوّر باتّجاهات إيجابيّة، تبعًا لاتّساع أو ضيق الحقوق التي تمنحها دساتيرها وقوانينها لمواطنيها، وحرصها أو عدم حرصها على احترام هذه الحقوق، واحترام ممارستها من قبل المواطنين، في إطار القوانين المرعيّة الإجراء. والأمر يعود، أخيرًا، إلى الروحيّة التي يمارس بها المعنيّون بالشأن العامّ، وما إذا كانت روحيّة توظيف العامّ للصالح الخاصّ (صالحهم طبعًا)، أم توظيف العامّ للصالح العامّ والخير المشترك لمجموع المجتمع، وبالتالي لجميع مكوّناته.

لا يوجد مواطن ولا مواطنة من دون وجود حقوق وواجبات يضمنها دستور وقانون، وتحميها سلطة سياسيّة، وتصونها هيئة قضائيّة. كذلك لا يوجد مواطن ومواطنة من دون حرّيّة يكفلها القانون، وتحميها سلطة سياسيّة، وتمكّن المواطن من ممارسة حقوقه والاعتراض المحتمل على بعض واجباته.

المواطن، إذًا، هو من يتمتّع بهذه الحرّيّة المشتركة، وبحماية السلطة، حيث تبدو مقولتا «الحرّيّة» و«السلطة» أساسيّتَين ومتلازمتَين في هذا التعريف، إذ لا وجود لمواطن خارج دولة، أو خارج علاقة عامّة تتطلّب، بما هي عامّة، سلطةً بالضرورة. الحرّيّة التي تستبطنها المواطنة، إذًا، هي الحرّيّة التي تقنّنها وتسمح بها وتحميها دائرة العامّ، أي دائرة الاهتمام بالشأن السياسيّ، ويشترك فيها الجميع على قدم المساواة من دون أيّ تمييز يرجع إلى دائرة الخاصّ، أي كلّ ما يخصّ فردًا أو فئةً اجتماعيّةً، فيميّزهما عن غيرهما.

إذا صحّ ذلك، فإنّ المواطنة تفترض تجاوز دائرة الخاصّ، والتجاوز هنا لا يعني الإلغاء، إذ يستحيل إلغاء دائرة الخاصّ ومفاعيلها، لأنّه يستحيل إلغاء سائر الانتماءات الفرديّة والفئويّة التي تعطي للفرد أو للفئة نوعًا من الخصوصيّة الذاتيّة. التجاوز يعني وضع دائرة الخاصّ في إطار دائرة العامّ، وتحديد مفاعيلها بصورة تبقيها في هذا الإطار، فعندما ينصرف المرء بصفته مواطنًا، فإنّه لا يلغي خصوصيّاته كفرد، وإنّما يضع هذه الخصوصيّات بين مزدوجَين، أو يخضع مفاعيلها لمتطلّبات العامّ ومقتضياته. وما يُقال عن الفرد يُقال عن الفئة، أو الجماعة الاجتماعيّة، أو الاقتصاديّة، أو السياسيّة. وهذا الإخضاع، كما رأينا، مشروط بأن لا يسعى العامّ إلى إلغاء الخاصّ، أو التضييق عليه إلى درجة تهدّد بإلغائه،

ما يستثير لدى الخاصّ نزوعًا إلى العصيان أو التمرّد، لا لإلغاء العامّ وإنّما لإصلاحه وإعادته إلى موقعه.

المواطنة، من هذا المنظور، هي انتماء خاصٍّ إلى عامٍّ، وهي انتماء لا يفرضه العامّ إلّا لأنّ له مرتكزًا في الخاصّ، ما يعني أنّ العامّ ليس شيئًا مفروضًا على الخاصّ من خارجه، وبالتالي، فهو ليس إكراهًا ينزع حرّيّة الخاصّ أو يلغيها، وإنّما هو استثارة للعامّ الكامن في الخاصّ ونوع من التقنين له. ذلك أنّ الإنسان، أيّ إنسان، لا يصبح إنسانًا بالفعل بتأثير الوراثة البيولوجيّة فحسب، وإنّما يحتاج، بالإضافة إليها، إلى وراثة ثقافيّة، يتمّ من خلالها استدخال ما يشكّل اجتماعيّة المجتمع، أي ثقافته السائدة بالمعنى الواسع لكلمة ثقافة (اللغة، المعتقدات، أنماط التعبير، أنماط الإنتاج، أنماط الاستهلاك، أنماط التطلّعات، وغيرها)، بحيث لا يعود الفرد الإنسانيّ فردًا لا يصدر في سلوكاته إلّا عن ميول ورغبات فرديّة خاصّة، وإنّما أيضًا عن ميول ورغبات اجتماعيّة ناجمة عن استدخاله ثقافة المجتمع. وإذا كان فلاسفة الماضي قد علّلوا كون الإنسان اجتماعيًّا بالطبع لحاجته إلى التعاون مع آخرين لإشباع حاجاته، فإنّ التعليل الذي أشير إليه للتوّ يُضاف إلى التعليل الأوّل ويجعله أكثر وضوحًا وعمقًا، ويؤكّد أنّ جانبًا من العامّ؛ أي ممّا يشكّل اجتماعيّة المجتمع، كامن في الخاصّ؛ أي في الفرد، وبالتالي في الجماعات المكوّنة من أفراد. والتجاذب بين العامّ والخاصّ لا يتمّ على صورة تجاذب بين الأفراد والجماعات من جهة، والقيّمين على المجتمع السياسيّ من جهة ثانية، فحسب، وإنّما يتمّ، أيضًا، على صعيد الوجدان أو الوعي الخاصّ بكلّ فرد. ويكون دور العامّ، بصيغته السياسيّة، هو تغليب الميول العامّة في الفرد أو الجماعة على الميول الخاصّة، من خلال التقنين، وقبل ذلك من خلال التربية.

هنالك مستويان من المساواة بين الناس:

الأوّل: هو المساواة بين الناس في الاعتبار، والناجمة عن الانتساب إلى النوع الإنسانيّ والاشتراك في الماهيّة الإنسانيّة. وهي المساواة السابقة على أيّ كسب من شأنه أن يحدث تفاوتًا أو اختلافًا ثقافيًا، أو اقتصاديًّا، أو اجتماعيًّا، أو غير ذلك. إنّها المساواة في الفطرة التي فطر الله الناس عليها ولا تبديل لخلق الله، كما ورد في **القرآن الكريم**. والتي تسبق أيّ تمجيس أو تهويد أو تنصير لأيّ اكتساب ثقافيّ وعقائديّ، كما ورد في المأثور عن الرسول الكريم صلّى الله عليه وآله.

ولكن، وبفعل الحياة الاجتماعيّة، تنشأ بين الناس أنواع كثيرة من الاختلافات والتباينات في المجتمع الواحد، وعلى شتّى الصعد الثقافيّة، والاجتماعيّة، والاقتصاديّة. وكان لهذه الاختلافات والتباينات الواقعيّة في المجتمعات السياسيّة، التي سبقت قيام الدولة الحديثة، تأثيرات متنوّعة وكبيرة في تحديد الحقوق والواجبات تبعًا لهذه الاختلافات وللجّهات الاجتماعيّة التي تجسّدها؛ من المعروف، مثلًا، التقسيم الذي عرفته معظم المجتمعات الأوروبيّة في العصور الوسطى، والذي يوزّع أفراد المجتمع السياسيّ إلى طبقات: النبلاء، والإكليروس، وعامّة الشعب، وكان لكلّ من هذه الطبقات حقوق وواجبات تترتّب لها وعليها، ولأبنائها وعليهم، بمجرّد الولادة فيها أو الانتساب إليها.

الثاني: في مواجهة هذه الحقوق والواجبات المترتّبة على مجرّد الانتماء الطبقيّ، طرحت فكرة المساواة في الحقوق والواجبات وأمام القانون لكلّ من يحملون هويّة المجتمع السياسيّ، بصرف النظر عن أيّ اختلافات أو تفاوتات واقعيّة تقوم بين مواطني هذا المجتمع. وشكل **إعلان حقوق الإنسان والمواطن**، الذي أصدرته الجمعيّة الوطنيّة التأسيسيّة في فرنسا،

في العام ١٧٨٩م، أشهر وأهمّ انتصار وتثبيت لهذا الطرح، إذ نصّ بنده الأوّل على: «يولد الناس ويظلّون أحرارًا ومتساوين في الحقوق، لا تمييز ولا تفاضل بينهم إلّا في ما تقتضيه المصلحة العامّة».

ولا يخفى أنّ هذا المستوى من المساواة يتجاوز المساواة من النوع الأوّل، إذ بينما يعتبر المستوى الأوّل أنّ الناس يولدون متساوين في الاعتبار والكرامة. يرى المستوى الثاني أنّهم يولدون ويظلّون أحرارًا ومتساوين في الحقوق، ولا تمييز ولا تفاضل بينهم إلّا في ما تقتضيه المصلحة العامّة. وهذا تطوّر هامّ.

إذا كان صحيحًا أنّ المساواة من النوع الأوّل تشكّل ركيزة المساواة من النوع الثاني، فصحيح أيضًا أنّ الثانية تختلف عن الأولى:

١. فبينما تنظر الأولى إلى الإنسان كمفهوم فلسفيّ مجرّد، تترجم الثانية هذا المفهوم الشمولي إلى ممارسة واقعيّة.

٢. الأولى توحي بإمكانيّة تأسيس مبدئيّة للمساواة في الحقوق والواجبات، مجرّد إمكانيّة، الثانية تنصّ على المساواة في الحقوق والواجبات، وتؤسّس لإعطائها شكلًا إجرائيًا واقعيًا من صياغتها في قوانين تحميها مؤسّسة الدولة، ويصونها القضاء، ويتساوى أمامها الجميع، بصرف النظر عن كلّ التفاوتات والاختلافات الناجمة عن اختلاف شروط الحياة الاجتماعيّة.

ومع ذلك، وعلى الرغم من هذا التطوّر الإيجابيّ، فإنّ الاختلافات والتباينات الواقعيّة تنذر بتحوّل هذه المساواة إلى نوع من التجريد الذي لا يجد مصداقه العمليّ على أرض الواقع، كما يرى منتقدو هذه المساواة – في مقدّمتهم الماركسيّون وكلّ المتطلّعين إلى مساواة أكثر واقعيّةً وعدالةً.

صحيح أنّ المساواة في الحقوق والواجبات، وأمام القانون، تشكّل تقدّمًا نوعيًّا باتّجاه العدالة المشخّصة، إذ تلغي الآثار الحقوقيّة والقانونيّة

التي كانت تترتّب على هذه التفاوتات، في بعض المجتمعات السياسيّة. ولكنّها لا تلغي، أو لا تخفّف، على الأقلّ، من آثار هذه التفاوتات على ممارسة الناس لحقوقهم في شتّى المجالات التي ينصّ عليها الدستور والقوانين، وفي مقدّمتها الحقوق العائدة للمجال السياسيّ أو الاقتصاديّ. وكان للانتقادات الموجّهة إلى هذه المساواة، وللمخاوف التي أثارها تشكيل الأحزاب العمّاليّة ذات المنطلقات الاشتراكيّة، دور في محاولة الأنظمة الليبراليّة تخفيف آثار الاختلافات من خلال تدابير، منها فرض الضريبة التصاعديّة على الدخل، وتعميم التعليم، وتأمين الضمان الصحّيّ والاجتماعيّ، وغيرها. وهذا ما شكّل تقدّمًا جديدًا باتّجاه المساواة بين المواطنين، وأكسب المواطنة نوعًا من الحقوق الإضافيّة، التي باتت تشكل مطلبًا جديدًا من مطالب المواطنين في البلدان التي لم تتحقّق فيها مثل هذه المكاسب.

المواطنة والتعدّديّة

بعد أن كانت حدود المجتمع السياسيّ تتماهى مع حدود قوّة القيادة السياسيّة وقدرتها على التوسّع على حساب مجتمعات سياسيّة مجاورة أو قريبة أو حتّى بعيدة جدًّا – ممتلكات التاج البريطانيّ مثلًا – ما يجعل حدود المجتمع السياسيّ وحدود تابعيه من الناس متغيّرةً تبعًا لهذا المعيار، من دون أيّ معيار آخر، وبعد أن كان ما كان من صراعات دامية ومدمّرة على هذه الحدود، وبعد مخاضات عسيرة تليها اتّفاقات ومعاهدات لا تلبث أن تُنقض؛ انتهى الأمر إلى تبنّي معيار آخر لرسم الحدود، هو معيار الموطن الخاصّ بشعب تضافرت عوامل الثقافة، والتاريخ، والعيش المشترك، خلال حقب متطاولة من الزمن، على إحداث نوع من التجانس النسبيّ بين أفراده وجماعاته.

وشكّل هذا المعيار، بصورة إجماليّة، ما عرف بمبدإ القوميّات، الذي على أساسه يمكن رسم حدود الدول.

ولكنّ تطبيق هذا المبدإ واجه صعوبات أثمرت، مع عوامل أخرى، حروبًا طاحنةً - اشتهر منها الحروب بين فرنسا وألمانيا على تبعيّة الألزاس واللورين - وانعكست هذه الحروب على التنظير للقوميّة، ولا سيّما على العامل الحاسم في انتساب جماعة إلى قوميّة دون أخرى، فبينما اعتبر الألمان أنّ اللغة هي العالم الحاسم (سكّان الألزاس واللورين يتكلّمون اللغة الألمانيّة)، اعتبر الفرنسيّون أنّ الإرادة هي ذلك العالم (معظم سكّان هذين الإقليمَين يميلون للانضمام إلى فرنسا).

هذه الصعوبة هي واحدة ممّا لا يحصى من الأمثلة على صعوبات تطبيق مبدإ القوميّات في رسم حدود الدول وما تستتبعه من نزاعات وخصومات، وما أدّت إليه من تبنّي مبدإ تقرير المصير لحلّ تلك النزاعات والخصومات، لكنّ تطبيق هذا المبدإ والمطالبة بتطبيقه من قبل المتظلّمين من تبعيّتهم لهذه الدولة أو تلك، لا يخضع، في الأعمّ الأغلب، لمعايير العدالة بقدر ما يخضع لموازين القوى والمصالح الخاصّة للدول المسيطرة على المؤسّسات الدوليّة.

هذه الصعوبات وآثارها المختلفة، تشير إلى أنّ التجانس النسبيّ للشعب، الذي تشكّل حدود موطنه حدودًا للدولة الحديثة الموصوفة بأنّها قوميّة أو وطنيّة، لم يلغ أشكالًا متنوّعةً من التعدّديّة الإثنيّة، أو اللغويّة، أو الدينيّة، أو حتّى المذهبيّة. ما يجعل من المواطنين الذين يجسّدون مظهرًا من مظاهرها يشعرون بأنّ لهم خصوصيّةً في إطار المجتمع العامّ لا يتمكّنون من التخلّي عنها بسهولة (الخصوصيّة اللغويّة أو الثقافيّة، لا سيّما عندما يكون لها علاقة بمعتقد ذي طابع تقديسيّ). وهذا ما يطرح مشكلة تعاطي المجتمع السياسيّ مع هذه الوقائع التعدّديّة في ظلّ

مبدإ المواطنة، بما باتت تعنيه من المساواة في الحقوق والواجبات وأمام القانون، هل تُحترم هذه التعدّديّة ويُسمح لها بالتعبير عن خصوصيّتها، وإذا سُمح لها بذلك، ألا يسيء إلى مبدإ المواطنة؟ عندما ينصّ القانون مثلًا على أنّ لغة الدولة الرسميّة هي العربيّة أو الفرنسيّة، ويتمّ تجاهل لغة أقلّيّة من الأقلّيّات داخل الدولة، ألا يشعر أولئك المواطنون بالحيف أو الظلم، خاصّةً وأنّ اللغة ليست مجرّد وسيلة للتفاهم، بل هي غالبًا حاملة تراث ثقافيّ له أنماطه الخاصّة في التفكير والتعبير والحكم على الأمور، وبالتالي جزءًا لا يتجزّأ من مكوّنات شخصيّة الفرد حتّى عندما يتلقّاها شفاهًا؟ وعندما ينصّ القانون على المساواة في الإرث بين الرجل والمرأة، ويُجبَر المسلم، مثلًا، في مجتمع سياسيّ علمانيّ على تطبيق هذه القاعدة، ومخالفة ما يعتقده من قواعد الإسلام في هذا المجال، ألا يشعر كذلك بالحيف والظلم لدى تطبيق مبدإ المواطنة عليه؟

إنّنا في معرض طرح المشكلة ولسنا بصدد حلّها. وإن كان يمكن أن يُشار إلى حصره بين حدّين، الأوّل: هو الحفاظ على وحدة المجتمع السياسيّ وعدم تعريضه للتفتّت من خلال السماح لكلّ أقلّيّة ذات خصوصيّة أن تتحوّل إلى كيان سياسيّ جديد؛ والثاني: هو احترام هذه الخصوصيّات والسماح لها بالتعبير عن نفسها، من دون المساس بمبدإ المواطنة لجهة التساوي في الحقوق والواجبات، إلّا حيث يتعارض مع تشريع مؤسّس على معتقد ذي طابع تقديسيّ، بما يجعله جزءًا من حرّيّة الاعتقاد التي يتساوى بها جميع المواطنين، ويخرج مبدأ المساواة من معناه المبتذل والشكليّ (المساواتيّة)، لتضعه في إطاره القيميّ والإنسانيّ، الذي يقرّبه من مبدإ العدالة، إذ يجعله محكومًا بهذا المبدإ.

مفهوم المواطنة، شأنه شأن جميع المفاهيم المتعلّقة بالاجتماع السياسيّ، مفهوم متغيّر:

١. تبعًا لتطوّر مفهوم العلاقة بين موقعَي الإمرة والطاعة في الاجتماع السياسيّ، وما يترتّب على هذه العلاقة من حقوق وواجبات متبادلة بين الطرفَين.

٢. تبعًا لشموله أو استثنائه فئات أو جماعات من التمتّع بحقوق، وتحمّل أعباء، الانتساب إليه. ويلحق بهذا العامل ما ينشأ من علاقات عداوة مع المحيط، تنسحب آثارها على النظر إلى بعض الفئات الاجتماعيّة (دينيّة، مذهبيّة، إثنيّة، ثقافيّة، إلخ) بعين الحذر، نتيجة الشكّ بولائها للاجتماع المعادي، وعدم ولائها الكامل للاجتماع السياسيّ الذي تقيم فيه.

٣. تبعًا للفلسفة السياسيّة السائدة في الاجتماع السياسيّ المعنيّ، وانعكاساتها على الأنظمة والقوانين المعمول بها. ومن نافل القول الإلماح إلى أنّ هذه الفلسفة السياسيّة تأتي تطبيقًا لرؤية عامّة للوجود والحياة والإنسان، دينيّة أو فلسفيّة.

من المعروف أنّ صورة الاجتماع السياسيّ التي سادت في العصور التي سبقت الحداثة هي، غالبًا، صورة الحاكم المتمتّع بكلّ الامتيازات: فهو صاحب السلطان وحده. وهو يستمدّ هذا السلطان بالغلبة المشرعنة بنحو ما، ولا يملك أحد أن يراجعه أو يعترض عليه. وفي هذا الإطار، لم يكُن لعامّة الناس إلّا أن يستجيبوا لأوامر السلطان وإنفاذ رغباته. فله

الإمرة كاملةً غير منقوصة، وعليهم الطاعة كاملةً غير منقوصة. ما يعني أنّ الناس في مثل هذا الاجتماع السياسيّ لم يكونوا أكثر من أتباع أو رعيّة، وليس لهم أيّ ذات حقوقيّة مستقلة عن الحاكم. وفي مثل هذه الأجواء، يصعب الحديث عن مواطنة تذهب إلى ما هو أبعد من تحديد التبعيّة لهذا الحاكم أو ذاك، بمعنى الإقامة في الحيّز الجغرافيّ الذي يسيطر عليه، والذي يضيق أو يتّسع تبعًا لامتداد سيطرة الحاكم أو تقلّصها، ومعها تضيق أو تتّسع دائرة التابعين الذين هم في موقع الطاعة.

يخفّف من نمطيّة هذه الصورة، ومن إغراقها في التجريد، حاجة السلطان إلى معاونين يساعدونه في القيام بمهمّاته في إدارة شؤون الاجتماع السياسيّ. ومن الطبيعيّ أن يكون لهؤلاء نوع أو مستوًى من مشاركة السلطان في اتّخاذ قراراته وتدابيره، ولا سيّما في المستويات العليا من الإدارة الماليّة والعسكريّة والدينيّة، وغيرها، على الأقلّ. لكنّ هذا الوضع لا يخرجهم من دائرة التابعين أو الرعيّة، لأنّ القرار الأخير يبقى بيد السلطان، وذلك على الرغم من الامتيازات التي قد يتمتّعون بها على الصعيدَين الماديّ والمعنويّ، وإن كان هذا الوضع قد يولّد لديهم الإغراق في التزلّف طمعًا في المزيد من الامتيازات أو حفاظًا على مواقعهم، كما قد يولّد لديهم التطلّع إلى الحلول محلّ السلطان عبر التآمر مع المساعدين الآخرين، وفي مقدّمتهم قادة الجند القادرون فعليًّا على حسم الأمور. وهذا ما يفرض، طبيعيًّا، على السلطان أن يراعي الكثير من الاعتبارات حفاظًا على موقعه، ما يخفّف أحيانًا من المظالم المحتملة دائمًا من قبله.

الاستثناء الأثينيّ[٨]

تضافرت عوامل متعدّدة على توليد هذا الاستثناء الذي يُرجَع إليه كلّما دار الحديث عن الديمقراطيّة، أو المواطنة، أو المساواة أمام القانون، أو غيرها من الأمور.

من هذه العوامل:

١. نشوء بورجوازيّة متنوّرة مؤلّفة من المجهّزين ومن التجّار. وحالة ازدهار اقتصاديّ قائم على جهود الآلاف من الأرقّاء والوافدين للعمل في الزراعة، والحرف، وفي تجهيز البضائع المعدّة للتصدير والبضائع المعدّة للاستيراد. ما أتاح بعض أوقات الفراغ للمواطنين الأثينيّين، ووفّر لهم فرصة التأمّل في الوجود، والحياة، والإنسان، والسياسة.

٢. قيام صراعات بين القبائل الأثينيّة الأصل والمنشإ، وتفاقمها، ما جعل رؤساءها يتوافقون على استدعاء حكماء يضعون نظامًا سياسيًّا من شأنه أن يضع حدًّا لهذه الصراعات. وهذا ما قام به كلّ من صولون وبركليس في إطار الفكر السياسيّ اليونانيّ السابق، وجعل هذا التفكير ينتظم، معهما، في محاور مهمّة هي: الديمقراطيّة، والمساواة، والحرّيّة، والقانون. وهي المحاور نفسها التي سيستعيدها الفكر السياسيّ الحديث، وإن في ظروف واتّجاهات مختلفة.

---

(٨) في قراءة هذا الاستثناء تمّ الاعتماد على:

١. جان توشار وآخرون، **الأسس النظريّة والفلسفيّة للأنظمة السياسيّة والقانونيّة منذ زمن الإغريق وحتّى القرن العشرين**، ترجمة عليّ مقلّد، الطبعة ١ (بيروت: منشورات دار الاستقلال للثقافة والعلوم القانونيّة، ٢٠٠١)، الصفحات ١١ إلى ٤٧.

٢. فرانسوا شاتيليه وآخرون، **تاريخ الأفكار السياسيّة**، ترجمة خليل أحمد خليل (بيروت: معهد الإنماء العربيّ، ١٩٨٤)، الصفحة ١٥ وما يليها.

ولذا، اعتُبرت الديمقراطيّة الأثينيّة، قياسًا على ما عرفه التاريخ البشريّ من أنظمة حكم، نوعًا من الاستثناء يشكل مع ما قدّمه الفكر اليونانيّ الأثينيّ، بالذات على صعيد العلوم، والفلسفة، وغيرها، ما بات يُعرَف بالمعجزة اليونانيّة (الأثينيّة في الحقيقة).

المفردات السياسيّة لهذا الاستثناء

١ . الديمقراطيّة والمساواة:

كلمة ديمقراطيّة تدلّ مبدئيًّا على حكومة الشعب، ولا تكون الدولة كذلك إلّا إذا كان القانون فيها واحدًا بالنسبة إلى الجميع (isonomi)، وإلّا إذا كان الاشتراك في شؤون الدولة أيضًا بالتساوي (isogoria) وفي الحكم (isocratia). وكان لكلمة المساواة هذه، كما في عصرنا، كل أشكال الدلالات الأخلاقيّة والفلسفيّة التي تضمنها أو تكفلها. وتلعب في عالم السياسة دور المعيار أو القيمة في الأخلاق، أي إنّ المساواة السياسيّة، بالمعاني المشار إليها، تشكل القيمة التي تعطي لأيّ سياسة جدواها وقيمتها.

ومن الجدير ذكره، إنّ المساواة السياسيّة في المفهوم الأثينيّ اقترنت، أحيانًا، مع بعض التدابير ذات الصفة الاجتماعيّة، من مثل مساعدة المعوزين ومعونات للمساعدة على المساهمة والاشتراك في الحياة العامّة، أي تأمين زبائن يستطيعون ممارسة الحياة السياسيّة.

لكنّ هذه المساواة السياسيّة، ومحاولة تأمين الشروط الاقتصاديّة لممارستها، اقترن بالتفاوت في الضرائب، باعتبار أنّ المواطن الأكثر يسرًا مدين للحاضرة أكثر من المواطن الأقلّ يسرًا. وهذه ميزة تسجّل للديمقراطيّة الأثينيّة.

في هذه الديمقراطيّة تكمن السيادة في مجمل الجسم المدنيّ civique،

وكلّ فرد ملزم بممارسة هذه السيادة. والمواطنة، في مطلق الأحوال هي وظيفة، ومثال المواطن هو الرجل الملتزم بشؤون الحاضرة، إمّا لإعطاء الأوامر وإمّا للطاعة. ومن لا يمارس واحدًا من هذين الدورَين يُعتبر تافهًا لأنّه لا يهتمّ بشؤون الدولة. والجسم المدنيّ يمارس سيادته من خلال مجلس الشعب الذي يجتمع دوريًّا لإقرار السياسات والتدابير والإشراف على التعيينات، وهذا المجلس مطلق الصلاحيّة، وهو وحده مطلق القدرة.

ومن اللافت في النظام الديمقراطيّ الأثينيّ اعتماد القرعة آليّةً لملء المناصب ولمدّة معيّنة، وتسويغ هذه الآليّة بالسعي لإظهار المشيئة الإلهيّة، وتأمين تكافؤ الفرص بين المرشّحين، والحؤول دون استخدام المركز أو المكانة الموروثَين واستخدام الثروة أو المجد العسكريّ، والحدّ من التطلّعات التسلطيّة لدى الأفراد والمجموعات، ومنع الدسائس والمكائد داخل المجلس. أمّا المناصب التي تُملأ بالانتخاب، فقد اشتُرطت فيها مواصفات شخصيّة ووُضع لكلّ منها برنامج عمل.

٢. الحرّيّة:

تتمثّل الحرّيّة، في التقليد الديمقراطيّ الأثينيّ، بحقّ المواطن في عدم الخضوع إلّا لحكم القانون في ظلّ مساواة كاملة أمام هذا القانون. وبذلك ترتدي الحرّيّة طابعًا مزدوجًا، فهي من جهة التحرّر من أيّ إكراه يمارسه شخص على آخر، ومن جهة أخرى خضوعٌ وطاعة للأحكام العامّة، أو القوانين، وخارج هذا الخضوع يحقّ للمواطن أن يوجّه حياته كما يشاء، أي تبعًا لميوله، ورغباته، وتطلّعاته الخاصّة، والتي توصف بأنّها طبيعيّة. ومن هذه الزاوية تصبح الحرّيّة حصيلة جدل توفيقيّ بين طبيعة المرء الخاصّة والنظام العامّ.

٣. القانون:

كلّ حياة الناس، سواء كانوا يعيشون في حاضرة كبرى أم صغرى، محكومة بالطبيعة وبالقوانين. وفي حين أنّ الطبيعة تتغيّر مع الأشخاص، فإنّ القوانين هي شيء مشترك، منظّم وواحد بالنسبة إلى الجميع، ولذا، فعلى الجميع أن يطيعوه ليكون وسيلة وحدتهم. ولكنّ نسبيّة القوانين (عدم شموليّتها وعدم استمراريّتها) يجعلها تفقد بعض قيمتها، ولكن بروتاغوراس قلب القضيّة وقال بأنّ القانون يستمدّ قيمته من كونه التعبير عن رضا الجماعة التي صاغته. والفكر السياسيّ الحديث سيستعيد هذه الفكرة لتسويع ضرورة الالتزام العامّ والشامل بالقانون على الرغم من نسبيّته.

في التجربة الأثينيّة، اتّخذ مفهوم المواطنة معنًى لم تتجاوزه العصور الحديثة، فالمواطنون هم الذين يتمتّعون بحقوق المساواة أمام القانون، والمشاركة في الاقتراع لاختيار الحكّام والإداريّين والقضاة، والتصويت على القرارات والتدابير المقترحة من خلال مشاركتهم في الاجتماعات الدوريّة العامّة لمجلس الشعب، وواجبات الخضوع للقوانين، ودفع الضرائب، والإسهام في الدفاع عن الحاضرة، ومن يتمتّع بتلك الحقوق ويتحمّل هذه الواجبات هم أبناء الحاضرة الأقحاح دون العبيد، والأقنان والوافدين من حواضر أخرى للعمل، والذين فاق عددهم أحيانًا أعداد الأثينيّين بكثير.

وهكذا، نرى أنّ الأثينيّين وفي وقت مبكر (القرن الخامس قبل الميلاد) تجاوزوا ما كان سائدًا في نظم علاقات الإمرة والطاعة في الاجتماعات السياسيّة عمومًا، بالصورة التي عرضناها سابقًا.

ربّما أطلنا قليلًا في عرض المواطنة في التجربة الأثينيّة لأنّها شكّلت

استثناءً بارزًا في المسار العامّ لأنظمة الاجتماعات السياسيّة ونظرتها إلى تابعيها أو رعاياها من جهة، ولأنّها ستكون مرجعًا أو نموذجًا يستعيده الفكر السياسيّ في العصور الحديثة (بمصطلح التأريخ الغربيّ).

من المواطنة في حاضرة إلى المواطنة في إمبراطوريّة

كان للتطوّرات التي عصفت بأثينا وديمقراطيّتها انعكاسات عميقة على مفهوم المواطنة الذي تبلور في أثينا (إعدام سقراط، انتقادات أفلاطون، هزيمة أثنيا أمام سبارطة، وأخيرًا ظهور الإسكندر المقدونى واستيلائه على سائر المدن–الدول اليونانيّة وتوسّعه شرقًا وغربًا، وإنشاء إمبراطوريّته). طرحت نشأة إمبراطوريّة الإسكندر المقدوني المتراميةِ الأطرافِ مسألةَ العلاقات بين سكّان من أصول مختلفة داخل إمبراطوريّة أو مملَكة، وبالدرجة الأولى بين اليونانيّين وغيرهم من الأقوام والشعوب ذوي الأصول واللغات والأديان المختلفة، التي أصبحت تابعةً للإمبراطوريّة المذكورة.

الاعتبار الذي ظلّ سائدًا حتّى أيّام أرسطو، والذي يميّز الإغريقيّين عن البرابرة، لم يعد ملائمًا للمرحلة الهلينيّة، فظهر مبدأ تقسيم جديد «إنّ حاضرتنا قد عملت بحيث إنّ كلمة هلّيني لم تعد تعني جنسًا من البشر، بل شكلًا من التفكير، وأنّ الهلينيّين هم أولئك الذين يساهمون في ثقافتنا أكثر ممّا هم أولئك الذين من جنسنا» يقول إيزوقراط co.panégynique.

هذا التوسّع في تحديد من لهم حقوق المواطنة في إمبراطوريّة أو مملكة، سيأخذ شكلاً أكثر تحديدًا في بعض حقب الإمبراطوريّة الرومانيّة، لتشمل جميع سكّان الإمبراطوريّة الذين ولدوا أحرارًا، وكلمة برابرة أصبحت تُستخدم للدلالة على من هم وراء الحدود وليس لهم رابط بالإمبراطوريّة ولا حصّة في الحضارة. لكنّ هذا التوسّع في مجال من تحقّ

لهم المواطنة لم يكن يعني أكثر من التوسّع في منح التابعيّة أو الجنسيّة الرومانيّة للشعوب التي كانت تخضع لحكم الإمبراطوريّة الرومانيّة، إذ لم يقابلها تحديد لحقوق في مقابل الواجبات التي كان على أبناء هذه الشعوب القيام بها تجاه الإمبراطوريّة.

لم يتغيّر مفهوم المواطنة عمّا كان عليه في الإمبراطوريّة الرومانيّة بعد تبنّيها للمسيحيّة، ولم يكن للكلام على حاضرتَي السماء والأرض، ولا للتجاذب بين أسياد الحاضرتَين من البابوات والأساقفة من جهة، والأباطرة والملوك من جهة ثانية، أيّ أثر مباشر على تطوّر مفهوم المواطنة. كذلك لم يكن للنظرة المسيحيّة التي تساوي، على الأقلّ، بين المسيحيّين في الاعتبار، والكرامة الإنسانيّة، وفداء المسيح عليه السلام لهم جميعًا، أيّ انعكاس على مساواتهم في الحقوق والواجبات المدنيّة، وأكثر من ذلك، اعتُبرت التفاوتات والاختلافات في الأوضاع الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة مشيئةً إلهيّةً، وفي أحيان كثيرة، اعتُبر ظلم الملوك والأباطرة والأمراء تعبيرًا عن عقاب إلهيّ، في هذه الدنيا، على أخطاء اقترفها من يقع عليهم الظلم.

وفي هذه الأجواء، تمّ تكريس تقسيم الناس في المجتمع السياسيّ إلى طبقات النبلاء، والإكليروس، والفرسان، وعامّة الشعب. كما تمّ تكريس حقوق لكلّ طبقة يكتسبها المنتسبون إليها بمجرّد ولادتهم فيها ويحتفظون بها طوال حياتهم (تُستثنى من ذلك طبقة الفرسان لأنّ حقوقها مكتسبة).

هذه النظرة ستظلّ سائدةً إجمالًا طيلة العصور الوسطى. وأمّا مفاعيلها السياسيّة، فتستمر حتّى قيام الثورات في كلّ من بريطانيا وفرنسا، ولا يتغيّر الأمر جذريًّا على صعيد الواقع إلّا مع انتصار الثورة الفرنسيّة عام ١٧٨٩، كما هو معروف، وصدور **إعلان حقوق الإنسان والمواطن** عن

الجمعيّة الوطنيّة الفرنسيّة في ذلك التاريخ. وطبعًا، لم تكن هذه الثورة ولا الإعلان المحدّد لنظرتها إلّا ثمرة تطوّرات اقتصاديّة وعلميّة وفكريّة، بدأت مع ما بات يُعرف بالعصر الحديث، وتضافرت جميعها، وعبر مخاضات طويلة وعسيرة، على بلورة مفهوم المواطنة بمعناه الحديث الذي تكلّمنا عليه في عجالة سابقة.

من أبرز هذه التطوّرات نشوء الطبقة البُرجوازيّة واكتسابها مكانةً اقتصاديّةً لا تستطيع الاستمرار في تطويرها في ظلّ نظام إقطاعيّ يعرقل استفادتها من اليد العاملة التي تحتاج إليها، ويعرقل حرّيّة حركة بضائعها من دون دفع رسوم وإتاوات للإقطاعيّين المتحكّمين بالمناطق أو المقاطعات.

وهذا ما سيهيّئ الأجواء المناسبة لتحالف هذه الطبقة مع الملوك، الذين باتوا يضيقون ذرعًا بعرقلة طبقة النبلاء من الإقطاعيّين لممارستهم سلطاتهم بصورة سياديّة مطلقة، كما باتوا يضيقون ذرعًا بتدخّل الإكليروس (البابا، والأساقفة، والرهبان، والكهنة) في ممارسات سلطاتهم بصورة سياديّة أيضًا.

في سياق هذه التطوّرات الاقتصاديّة، وما ولّدته من ميول سياسيّة، وبتأثير كبير من هذه التطوّرات، برزت عوامل متعدّدة كانت تتبادل التأثّر والتأثير لتتضافر في إحداث انقلاب على المفاهيم والسلوكات التي سادت طوال العصور الوسطى. أبرز هذه العوامل التي يذكرها المؤرّخون: الحركة الإنسانيّة، وحركة الإصلاح الدينيّ، والاكتشافات العلميّة، والاكتشافات الجغرافيّة، وترجمة هذه العوامل، على الصعيد الفكريّ، بما بات يعرف بالعقلانيّة الحديثة، التي باتت تعتبر الكون آلةً منظّمةً تعمل حسب قوانين مستقلّة عن أيّ إرادة أخرى، وهذه القوانين يمكن اكتشافها بالمنهج العلميّ التجريبيّ، ويمكن استثمارها عبر تحويل

القوانين العلميّة المكتشفة إلى أدوات وآلات تُمكّن الإنسان من مزيد من الاكتشافات من جهة، وتزيد من سيطرته على الطبيعة والاستفادة من خيراتها من جهة ثانية. وكان لهذه النظرة إلى الكون انعكاسها على النظرة إلى الإنسان، لجهة المساواة بين الناس، ورفض القول بالاختلاف الناجم عن الانتساب إلى هذه الطبقة أو تلك وتحديد وضعه الاجتماعيّ والاقتصاديّ على هذا الأساس، والقول، في مقابل ذلك، أنّ بإمكان كلّ إنسان أن يكون مسؤولًا عن مصيره، وبالتالي عن أوضاعه، بعيدًا عن أيّ تدخّل لإرادة غيبيّة.

هذه العقلانيّة الحديثة ستأخذ في إطار الفكر الغربيّ أسماء متنوّعةً من مثل الوضعيّة، والعلمانيّة، والمادّيّة، وستجد ترجمتها على الصعيد الاقتصاديّ بالفلسفة الليبراليّة الأكثر ملاءمةً للطبقة البُرجوازيّة الصاعدة، والأكثر انسجامًا معها. وفي سياق تطوّر تلك الفلسفة وهذه الأنظمة المعبّرة عنها سياسيًّا، كان يُستعاد النموذج الأثينيّ للديمقراطيّة والمواطنة، ويتطوّر مفهومًا وممارسةً تبعًا لمخاضات تطوّر الفكر السياسيّ، وتطوّر الآليّات العمليّة لتطبيق خلاصات هذا الفكر على قاعدة التطوّرات الواقعيّة للأنظمة السياسيّة، وما كانت تواجهه من صعوبات ينبري الفكر السياسيّ لمحاولة معالجتها والتنظير لها. ما أثمر، في نهاية المطاف، المفهومَ الحديثَ للمواطنة، الذي رأينا بعض معالمه وبعض إشكالاته ومكتسباته في عجالة سابقة.

الهدف من طرح هذه الإشكاليّة هو الإجابة على سؤال: هل تتقبّل الرؤية الإسلاميّة فكرة المواطنة بمفهومها الحديث؟

أمّا الدافع، فهو أنّ مصطلح المواطنة بمبانيه الفكريّة، ولوازمه التشريعيّة، ومقتضياته الإجرائيّة الحديثة، جاء في سياق تطوّرات عرفها الغرب الأوروبيّ في العصر الحديث (ابتداءً من القرن السادس عشر)، وانتهت إلى هيمنة الليبراليّة في الاقتصاد، والديمقراطيّة في السياسة، والتجريبيّة في العلوم، والرؤية العقلانيّة في النظرة إلى الوجود والحياة والإنسان والمعرفة والعلم.

وإذا كانت هذه الرؤية قد عرفت في ذلك السياق تسميات مختلفة منها الربوبيّة، والوضعيّة، والعلمانيّة، والمادّيّة، فإنّها التقت على التعاطي مع عالم الشهادة باستقلال كلّيّ عن عالم الغيب.

وهذا ما يتعارض جوهريًّا مع الرؤية الإسلاميّة القائمة على التوحيد بكلّ أبعاده الألوهيّة والربوبيّة، ويعطي لفكرة المواطنة، بالتالي، صورة الوافد من هذا السياق وحقله الدلاليّ الخاصّ، إلى الرؤية الإسلاميّة وحقلها الدلاليّ المختلف كلّيًّا، ويجعلها ترتبط في وعي المسلم بتجربته المرّة مع الغرب الأوروبيّ، التي جعلته حذرًا من كلّ ما يفد إليه من هذا الغرب من رؤى ومفاهيم وأفكار.

بصرف النظر عن الإشكاليّة ودواعي تناولها، فإنّ بحثها يقتضي:

١. تحديد ما تعنيه فكرة المواطنة بمفهومها الحديث.

٢. تحديد مبانيها الفكريّة ولوازمها التشريعيّة ومقتضياتها الإجرائيّة.

٣. سؤال الرؤية الإسلاميّة عن موقفها من الفكرة ومبانيها، ولوازمها ومقتضياتها.

المواطنة بمفهومها الحديث

المواطنة، بهذا المفهوم، هي اشتراك المواطنين بالتساوي في حقوق وواجبات يفرضها الانتماء إلى مجتمع سياسيّ.

والمواطن هو من يعترف المجتمع السياسيّ بانتسابه إليه، ويتمتّع بتلك الحقوق ويحظى بحمايتها من قبل المجتمع المعنيّ من جهة، ويتحمّل عبء الواجبات ويحاسَب على التقصير في أدائها من جهة ثانية، أو «هو من ينفّذ - بناءً على أوامر الحاكم - أفعالاً تحقّق المصلحة العامّة أوّلًا، وبالتالي مصالحه الشخصيّة»[٩].

بهذا المعنى، تنتسب المواطنة إلى دائرة العامّ الذي لا يخصّ فردًا بعينه أو جماعةً بعينها، وبذلك فهي تفترض وضع كلّ الخصوصيّات خارج التأثير على تعاطي الفرد مع المجتمع السياسيّ، وتعاطي المجتمع السياسيّ مع الفرد وحقوقه وواجباته، ما يعني انعدام التراتب في المواطنة.

من زاوية التطوّر التاريخيّ، شكّلت المواطنة وصفًا لعلاقة جديدة بين طرفَي الإمرة والطاعة في المجتمع السياسيّ، تقوم على التساوي بين مَن يتولّون موقعًا من مواقع الإمرة وبين أيّ مواطن من جهة، وعلى التكافؤ في الحقوق والواجبات بينهما من جهة ثانية، ما يجعل التساوي في الحقوق والواجبات يشمل موقعَي الإمرة والطاعة في المجتمع السياسيّ على السواء. على أنّ هذه المساواة لم تخرج إلّا نادرًا من إطار النصّ الدستوريّ، أو القانونيّ، إلى إطار الممارسة الواقعيّة.

---

(٩) باروخ دي اسبينوزا، **رسالة في السياسة واللاهوت**، ترجمة حسن حنفي، الطبعة ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠)، الصفحة ٣٨٤.

هذه العلاقة حلّت محلّ علاقة «الراعي والرعيّة» في المجتمعات السياسيّة التقليديّة غير الإسلاميّة، حيث كان لموقع الإمرة (الراعي) كلّ الامتيازات والحقوق من دون أن يكون لموقع الطاعة (الرعيّة) شيء من ذلك يقابل واجباتها الكثيرة تجاه «الراعي».

وإذا كان المجتمع السياسيّ الإسلاميّ لم يخرج، خلال حقبات طويلة من تاريخه، عن هذه القاعدة، فإنّه بذلك كان يخرج لدى ولاة الأمر فيه عن مفهوم الراعي والرعيّة في قراءته الإسلاميّة المضمرة في كلّ مفردات الهداية القرآنيّة، والـمُعلَنة بوضوح في أقوال الرسول (ص) وممارساته: «كلّكم راع وكلّكم مسؤول عن رعيّته»[10]، وفي أقوال وممارسات تابعيه بإحسان، وفي مقدّمتهم الإمام عليّ بن أبي طالب (ع)، وذلك في رسائله إلى ولاته وأمراء جيشه وجامعي الزكواة والصدقات، يوصيهم بالرفق بالرعيّة، ونكتفي هنا ببعض ما ورد في عهده إلى الأشتر تدليلًا على ما نذهب إليه:

وأشعِر قلبك الرحمة للرعيّة، والمحبّة لهم، واللطف بهم، ولا تكوننّ عليهم سبُعًا ضاريًا تغتنم أكلهم فإنّهم صنفان: إمّا أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق [...] فأعطهم من عفوك وصفحك مثل الذي تحبّ أن يعطيك الله من عفوه وصفحه [...] وليكن أحبّ الأمور إليك أوسطها في الحقّ، وأعمّها في العدل، وأجمعها لرضا الرعيّة [...] وإنّما عماد الدين وجماع المسلمين والعدّة للأعداء العامّة من الأمّة فليكن صغوك لهم وميلك معهم[11].

---

(١٠) أبو عبد الله محمّد بن اسماعيل (البخاري)، **صحيح البخاري**، تحقيق محمّد زهير بن ناصر الناصر، الطبعة ١ (دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ.)، الجزء ٢، الصفحة ٥، الحديث ٨٩٣.

(١١) الإمام عليّ بن أبي طالب، **نهج البلاغة**، شرح صبحي الصالح، الطبعة ٤ (دار الهجرة للطباعة والنشر)، الصفحات ٥٤٧ إلى ٥٤٩.

للمواطنة مبنًى فكريّ رؤيويّ يقوم على النظرة إلى الناس بوصفهم متساوين في القيمة والاعتبار، لمجرّد انتمائهم إلى النوع الإنسانيّ؛ فلا الجنس، ولا اللون، ولا الموطن، ولا النسب، يعطي لأيٍّ منهم ميزة على الآخر.

ولها مبنًى تشريعيّ هو عبارة عن ترجمة للمبنى الرؤيويّ على الصعيد الحقوقيّ، من خلال النصّ على المساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات وأمام القانون.

ولها مبنًى إجرائيّ يقوم على تحديد جهات في المجتمع السياسيّ للسهر على تطبيق المساواة المشار إليها، وتحديد آليّات للمطالبة بإصلاح أيّ خلل يقع في ممارسة هذه الإجراءات.

سؤال الرؤية الإسلاميّة

هذا السؤال يدور حول مدى تقبّل الرؤية الإسلاميّة للمباني المذكورة أعلاه.

أوّلًا: فيما يعود للمبنى الفكريّ الرؤيويّ:

١. أنّ الكثير من الآيات والأحاديث الشريفة تؤكّد على المساواة المبدئيّة بين الناس في الاعتبار والقيمة الإنسانيّة، لمجرّد انتسابهم إلى النوع الإنسانيّ:

أ. لعودتهم إلى نفس واحدة، ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاءً﴾[١٢]

(١٢) سورة النساء، الآية ١.

و﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ﴾(١٣).

إلى هذه الآيات، وبالاتّجاه نفسه، يُضاف الحديث الشريف: «كلّكم لآدم وآدم من تراب [...] وليس لعربيّ على عجميّ فضل إلّا بالتقوى»(١٤)، و«الناس سواسية كأسنان المشط»(١٥).

ب. لأنّهم مزوّدون بفطرة واحدة؛ أي باستعدادات ومؤهّلات متشابهة سابقة لأيّ اكتساب: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ﴾(١٦)، وهي الفطرة التي يولد جميع الناس عليها كما في الحديث الشريف: «كلّ مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهوّدانه، أو ينصّرانه، أو يمجّسانه»(١٧).

ت. لأنّهم جميعًا مكرّمون ومفضّلون على كثير من الخلق: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾(١٨). ومستخلفون من قبل الخالق: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾(١٩).

---

(١٣) سورة الأنعام، الآية ٩٨.

(١٤) عبد الحسين أحمد الأميني النجفي (العلّامة الأميني)، الغدير، عناية حسن إيراني، الطبعة ٤ (بيروت: دار الكتاب العربيّ، ١٩٧٧)، الجزء ٦، الصفحة ١٨٧.

(١٥) أبي الشيخ عبد الله بن جعفر بن حيّان الأصبهاني، الجزء فيه أحاديث أبي الزبير عن غير جابر، تحقيق بدر بن عبد الله البدر، الطبعة ١ (الرياض: مكتبة الرشد/ شركة الرياض للنشر والتوزيع، ١٩٩٦)، الصفحة ٦٤.

(١٦) سورة الروم، الآية ٣٠.

(١٧) صحيح البخاري، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ١٠٠، الحديث ١٣٨٥.

(١٨) سورة الإسراء، الآية ٧٠.

(١٩) سورة البقرة، الآية ٣٠.

ما تقدّم، وكثير من الآيات والروايات، تؤكّد حقيقة أنّ الإسلام ينظر إلى الناس بوصفهم متساوين في الاعتبار والقيمة لمجرّد انتسابهم إلى النوع الإنسانيّ، ولا تفاضل بينهم من هذه الناحية.

ثانيًا: فيما يعود للمبنى التشريعيّ:

يتمّ تناول الحقوق والواجبات من زاوية ما يعود للمسلمين، ومن زاوية ما يعود للمسلمين وغير المسلمين في المجتمع السياسيّ الإسلاميّ:

١. عند الكلام على المسلمين:

نلاحظ أنّ **القرآن الكريم** وما اتّصل به من السنّة الشريفة يميّز تارةً بين من يؤمنون حقّ الإيمان ومَن يعبدون الله على حرف، وطورًا بين المؤمنين والفاسقين والمنافقين، وثالثةً بين المجاهدين في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم، والقاعدين والخالفين والمثبطين. ولكنّه لا يرتّب على هذه التصنيفات اختلافات في الحقوق والواجبات الاجتماعيّة والسياسيّة، ويترك الجزاء المقابل لهذه التصنيفات إلى الله جلّ وعلا، حيث سيحاسب كلٌّ على ما أحسن أو أساء تبعًا لما أمر الله به ونهى عنه في اليوم الآخر. أمّا في الحياة الدنيا، فيُترَك لمفاعيل سنن الله، سبحانه، الحاكمة على النفس والمجتمع والاجتماع السياسيّ، ولكن من دون تحديد قانون لمفاعيل هذه السنن، إلّا في الوصايا العائدة إلى التولّي، حيث ينصح **القرآنُ** المؤمنينَ بتولّي الله ورسوله، والمتّقين المجاهدين بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله، والمستضعفين في مواجهة ظلم الطواغيت إعلاءً لكلمة الله في الحقّ والعدل[٢٠].

---

(٢٠) أخذت هذه الوصايا شكلًا دستوريًّا وقانونيًّا في دستور الجمهوريّة الإسلاميّة الذي اشترط في من يتولّون مهمّة عامّة (القضاء، النيابة، مجلس صيانة الدستور، الوليّ الفقيه، إلخ) توفّر صفات مجسّدة لتلك الوصايا.

ولكنّ القرآن، وما اتّصل به من السنّة الشريفة، يرتّبان، نصًّا، جزاءات محدّدة على ما يُعتبر تعدّيًا لحدود الله والإفساد في الأرض، مع مراعاة المساواة بين الجميع في الخضوع لهذه الأحكام.

لكن، إلى جانب هذه المساواة في الحقوق والواجبات نجد:

أ. التمييز بين الرجال والنساء، الذي يترتّب عليه الاختلاف في القوامة والميراث: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾[21]؛ ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾[22].

ب. التمييز بين الأحرار والأرقّاء، أو الإماء والحرائر، وما يترتّب عليه من اختلاف في الحقوق والواجبات.

نحن هنا أمام تمايزَين يترتّب عليهما اختلاف في الحقوق والواجبات، وبالتالي خلل في المبنى التشريعيّ للمواطنة في الرؤية الإسلاميّة. ولكن، في مواجهة هذا الخلل نلاحظ:

أ. أنّ للتمييز بين الرجال والنساء مبرّرات تكوينيّة (بيوفيزيولوجيّة)، ومبرّرات اجتماعيّة واقتصاديّة، وتتعلّق جميعها باختلاف الوظيفة البيوفيزيولوجيّة والتربويّة والاقتصاديّة لكلّ منهما، والمهمّ، هنا، هو أنّ المسلمين المؤمنين يتقبّلون هذا التمييز، وأنّهم يظلّون متساوين في الخضوع لأحكامه.

ب. أنّ التمييز بين الأحرار والأرقّاء، والحرائر والإماء، لم يعد قائمًا لانتهاء مبرّرات وجوده. ومع ذلك، ينبغي أن نشير

(٢١) سورة النساء، الآية ٣٤.

(٢٢) سورة النساء، الاية ١١.

إلى أنّ الرقّ أمر اقتضته ضرورات اقتصاديّة واجتماعيّة، وأنّ الإسلام أوصى بحسن معاملة الرقيق (عدم ضربهم، إطعامهم وإلباسهم ممّا يأكل مالكهم ويلبس، اعتبارهم إخوانًا أو فتيانًا أو فتيات للمالك وليس عبيدًا)، وفتح العديد من السبل لتحريرهم (المكاتبة، التكفير عن بعض الذنوب، التقرّب إلى الله، تحرير أمّ الولد)، والحضّ على التزوّج من الأيامى والإماء[٢٣].

ومن الملفت، في هذا المجال، أنّ الإسلام جعل على الأمَة المحصّنة نصف ما على الحرّة من عقاب إذا اقترفتا الخطأ نفسه، ما يؤخَذ منه أنّ المسؤوليّة ينبغي أن تتناسب مع درجة الوعي المكتسب من المحيط الاجتماعيّ عبر التربية، وهو إلى جانب درء الحدود بالشبهات من روائع التشريع الإسلاميّ.

٢. عند الكلام على ما يعود للمسلمين وغير المسلمين في مجتمع سياسيٍّ إسلاميّ:

في النصّ المؤسّس، وفي التجربة السياسيّة، يقسّم الإسلام الناس إلى ثلاث فئات رئيسيّة على الصعيد الدينيّ: المسلمين، وأهل الكتاب، وعبدة الأوثان أو المشركين.

وإذ لم يتسامح القرآن مع المشركين، فقد تسامح مع أهل الكتاب من اليهود والنصارى. وبلغ هذا التسامح «حدّ الاستقلال الذاتيّ، والتشريعيّ، والقضائيّ، للنصارى واليهود»[٢٤] والصابئة، وغيرهم ممّن

(٢٣) آدم متز، **الحضارة الإسلاميّة في القرن الرابع الهجريّ**، تعريب عبد الهادي أبو ريدة، الطبعة ٤ (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٦٧)، الفصل ١١: «الرقيق»، الصفحات ٢٩٥ إلى ٣١٥.

(٢٤) جورج قرم، **تعدّد الأديان وأنظمة الحكم** (بيروت: دار النهار للطباعة والنشر)، الصفحة ٢٠٨.

لهم شبهة كتاب.

ويرتكز هذا التسامح، وما ترتّب عليه من استقلال تشريعيّ وقضائيّ، إلى آيات قرآنيّة تفيد أنّ التنوّع أو التعدّد مشيئة إلهيّة، إذ لو شاء الله لجعل الناس أمّةً واحدةً، ولكنّه لم يشأ ذلك لأنّه يعطّل حرّيّة الإنسان واختياره، ويسقط عنه مسؤوليّة الاستجابة أو عدمها لما هداه سبحانه إليه، بما أعطاه من فطرة وما أنزل إليه من رسالات تهديه سواء السبيل: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾[٢٥].

يعلّق مؤلّف كتاب **تعدّد الأديان وأنظمة الحكم** على ذلك بقوله:

وإذا تركنا جانبًا ما طرأ على الصدام اليهوديّ الإسلاميّ من مدّ وجزر وأثر هذا التقلّب في النصّ القرآني، أمكننا أن نجمل، فنقول: إنّ مذهب القرآن في هذا المجال على قدر كاف من الوضوح مضمونًا وصياغةً، ويفسح مجالًا واسعًا للتوازن بين حسّ الوحدة وبين الاعتراف بالتعدّديّة التي شاءها الله نفسه منذ بدء الخلق.

وينقل المؤلّف نفسه، في هامش الصفحة ٢١١، عن كتاب للمطران تاوفيطوس إدلبي ما يلي:

لم يدر في خلد النبيّ صلّى الله عليه وآله قط أن يفرض شريعته على أمّة أخرى، وذلك إجلالًا منه للوحي المتقدّم النزول وتوقيرًا لمشيئة الله الذي أراد أن تتعدّد الأديان[٢٦].

لكن، القبول بهذه التعدّدية يؤدّي إلى تفاوت في الحقوق والواجبات

---

(٢٥) سورة المائدة، الآية ٤٨.

(٢٦) **تعدّد الأديان وأنظمة الحكم**، مصدر سابق، الصفحة ٢١١.

بين المسلمين وغيرهم داخل المجتمع السياسيّ الواحد، وهذا ما يتعارض مع فكرة المواطنة بمفهومها الحديث، إذ يتعلّق الأمر باختلاف المبنى التشريعيّ للمواطنة. ولكن، ينبغي هنا أن نلاحظ:

أ. أنّ التفاوت أو الاختلاف في الأحكام المشار إليها تدخل، كما يقول مؤلّف **تعدّد الأديان وأنظمة الحكم**، «في عداد الحرميّ وتنبع منه لأنّها ترتبط بالعقيدة وبالتالي بالإيمان، حيث لا يمكن إجبار غير المؤمنين بالعقيدة على القيام بواجباتها، ولا أن يتمتّعوا بكامل الحقوق المترتّبة عليها».

فلا يمكن، مثلًا، إجبار أهل الذمّة بالجهاد، أو بدفع أموال الخمس والزكاة، أو بتطبيق أحكام الإسلام في الزواج، والطلاق، والإرث، وما يحلّ وما لا يحلّ من الطعام.

كما لا يمكن إعطاءهم حقّ المشاركة في غنائم حرب لم يخوضوا غمارها، وما يُقال في الاختلاف بين الأديان يُقال في الاختلاف بين المذاهب داخل كلّ دين، لأنّ المذهب هو عبارة عن قراءة خاصّة للدين، وبالتالي، فإنّ له في نظر المؤمنين به ما للدين نفسه من حرمة وتقديس.

ب. إنّ هذا التنوّع والاختلاف في الأحكام وثيق الصلة بحرّيّة الاعتقاد التي لا يمكن النيل منها بأيّ من وسائل الضغط والإكراه لأنّها مسألة قلبيّة، وإذا أمكن منع ما يترتّب عليها من ممارسات خارجيّة (عبادات، تطبيق أحكام، إلخ)، فإنّه لا يمكن منع الإيمان بها وتحيّن الفرص لاستعادة حرّيّة وممارسة ما يترتّب عليها.

ت. كذلك التنوّع والاختلاف في الأحكام وفي المجالات المذكورة لا يمنع أن يتمتّع المسلمون على اختلاف مذاهبهم،

وأهل الكتاب على اختلاف مذاهبهم أيضًا، بالحقوق والواجبات نفسها فيما يعود للأحكام المدنيّة وأحكام الملكيّة والتجارة وغيرها. ولا يشمل التنوّع والاختلاف إلّا مجال الأحوال الشخصيّة[٢٧] التي عزّز التمييز القانونيّ فيها حثّ القرآن لكلّ طائفة دينيّة على تطبيق التعاليم التي نصّت عليها كتبها المنزلة ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾[٢٨]، ﴿وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الإِنجِيلِ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فِيهِ﴾[٢٩]، ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِن كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ﴾[٣٠].

فإذا كان لأهل كلّ ملّة أن يحكموا بما جاء في كتابهم، وإذا كانت أحكام كلّ ملّة تتنوّع تبعًا لقراءات ومذاهب متعدّدة، وحُصر هذا التنوّع المقبول في الأحكام العائدة إلى الأحوال الشخصيّة وليس إلى الأحوال العامّة المتعلّقة بالحياة المشتركة في إطار مجتمع سياسيّ، ألا يكفّ هذا التنوّع عن أن يكون معيقًا لتطبيق مفهوم المواطنة الحديثة والنظر إليه بوصفه نوعًا من التوسّع في الحرّيّات التي يتمتّع بها المواطن؟

لقد رأينا أنّ المواطنة تتعلّق بدائرة العامّ، أي ما يشترك فيه الجميع على السواء، وليس بدائرة الخاصّ. فإذا كانت حرّيّة الاعتقاد من أخصّ خصوصيّات الفرد المواطن، فهل يجوز ربطها بالعامّ ليكون جميع المواطنين فيها سواء على الرغم من ارتباطها بالعقيدة التي لا إكراه فيها؟

ولكن، وعلى الرغم ممّا تقدّم، ما زالت تُثار مسائل تبدو معيقةً أمام قبول الإسلام لمفهوم المواطنة بمعناها الحديث. من هذه المسائل ما يعود

(٢٧) المصدر نفسه، الصفحة ٢٤٦.

(٢٨) سورة المائدة، الآية ٤٨.

(٢٩) سورة المائدة، الآية ٤٧.

(٣٠) سورة المائدة، الآية ٤٤.

للتفاوت في الحقوق والواجبات بين المسلمين أنفسهم (أحكام الزواج، والطلاق، والإرث)، وما يعود للتفاوت في الحقوق والواجبات بين المسلمين وأهل الكتاب (الجزية، عدم أهليّة الكتابيّ للشهادة ضدّ المسلم، ولشغل الوظائف العامّة، التفاوت في قيمة الديّة للمقتول ظلمًا، تقنين بناء الكنائس).

إنّ إثارة هذه المسائل تستدعي الملاحظات التالية:

١. ضرورة التمييز بين أحكام ذات طابع حرميّ مقدّس لاتّصالها بالعقيدة، وبين أحكام وضعها الفقهاء استجابةً لأوضاع محدّدة وخاصّة. وضرورة التمييز داخل الأحكام الحرميّة نفسها بين ما اقتضته ظروف تاريخيّة ملموسة، ودفعت إليه مصلحة الاجتماع السياسيّ، وما اقتضته معطيات الطبيعة الإنسانيّة.

٢. هذا التمييز يجعلنا نرى ما يلي:

أ. أنّ أحكام الزواج والطلاق والإرث هي أحكام حرميّة، وأنّ عدم أهليّة الكتابيّ للشهادة ضدّ مسلم ولشغل الوظائف العامّة، وكذلك التفاوت في قيمة الديّة للمقتول ظلمًا وتقنين بناء الكنائس، وما جرى مجراها، هي من الأحكام التي وضعها الفقهاء استجابةً لأوضاع محدّدة وخاصّة، ولا علاقة لها بالعقيدة والحُرميّ والمقدّس. ويمكن بالتالي تجاوزها إذا تغيّرت الظروف، وخير دليل على وضعها المتقدّم عدم ورودها في القرآن ولا في السنّة، والتفاوت الكبير بين الفقهاء في شأنها.

ب. أنّ أحكام أهل الذمّة ذات الطابع الحرميّ تنقسم إلى قسمَين هما:

ب.١. الأحكام العائدة للأحوال الشخصيّة وهي ذات

طابع حرميّ دائم لاتّصالها بحرّيّة العقيدة، والأحكام العائدة إلى الجزية وهي ذات طابع حرميّ متّصل بظروف واقعيّة وتاريخيّة وملموسة، في مقدّمتها جعل الكتابيين يخضعون «للسنّة الإسلاميّة والحكومة الدينيّة العادلة في المجتمع الإسلاميّ، فلا يكافئوا المسلمين ولا يبارزوهم بشخصيّة مستقلّة حرّة في بثّ ما تهواه أنفسهم وإشاعة ما اختلقته هلوساتهم من العقائد والأعمال المفسدة للاجتماع الإنسانيّ».

ب. ٢. «فظاهر الآية أنّ هذا هو المراد من صغارهم، لا إهانتهم والسخرية بهم من جانب المسلمين أو أولياء الحكومة الدينيّة، فإنّ هذا ممّا لا يحتمله السكينة والوقار الإسلاميّ، وإن ذكره بعض المفسّرين»[٣١].

إذا صحّ أنّ ذلك هو الهدف من قتال أهل الكتاب وإلزامهم بدفع الجزية، فإنّه يتّضح الطابع السياسيّ لهذا الحكم، وبالتالي الطابع التاريخيّ والظرفيّ له ولسببه. فإذا كان المنطق يقضي بزوال الحكم بزوال سببه، فهل يبقى للحكم من حاجة إذا التزم الكتابيّون بالصالح العامّ والخير المشترك لمجموع المجتمع الذي ينتمون إليه وأخلصوا لهذا الصالح العامّ وإن تمّت قراءته والتعاطي معه على قاعدة الشريعة الإسلاميّة؟

الجواب على هذه الأسئلة نجده في انعدام أيّ إشارة إلى الجزية لا في دساتير ولا في ممارسات الدول الموصوفة بأنّها إسلاميّة، بما فيها تلك

---

(٣١) محمّد حسين الطبطبائي، الميزان في تفسير الميزان (بيروت: مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، ١٩٩٧)، الجزء ٩، الصفحة ٢٥٠. المقصود الآية ٢٩ من سورة التوبة: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾.

التي تُخضِع دستورها وقوانينها للموازين الإسلاميّة كجمهوريّة إيران الإسلاميّة مثلًا.

ولكن، إذا عدنا إلى حكم الجزية في واقعه التاريخيّ، وحاولنا أن ننظر إليه من زاوية العدالة فإنّنا نلاحظ:

أ. أنّ هذه الجزية، منظورًا إليها من زاوية كونها تكليفًا، أو واجبًا ماليًّا، مقابل حقّ هو تأمين الحماية لهم من قبل المجتمع السياسيّ الإسلاميّ لدخولهم في ذمّته، فإنّ المسلمين في المجتمع نفسه مكلّفون بالدفاع الخارجيّ، والأمن الداخليّ، ودفع أموال الزكاة، والخمس.

وفيما عدا ذلك، فإنّ المسلمين والكتابيّين يتساوون في كلّ الحقوق والواجبات المتعلّقة بممارسة الكسب ودفع الضرائب، وخير دليل على أنّ هذه الجزية تُدفع في مقابل حماية ديار الكتابيّين وممتلكاتهم أنّ الخلفاء وولاة الأقاليم كانوا يردّون إلى النصارى الجزية التي دفعوها، حيث تعجز قوّات المسلمين عن تأمين حماية ديارهم وممتلكاتهم وأنفسهم[٣٢].

ب. أنّه كان يُعفى من الجزية النساء، والأولاد، والمجانين، والرهبان، والعبيد، والعاملون في خدمة الجيوش الإسلاميّة، ومَن لا يعمل من الرجال.

---

(٣٢) كتب الرسول (ص) إلى السيّد الحارث بن كعب ولأهل ملّته ولجميع من ينتحل النصرانيّة في شرق الأرض وغربها إذا دفعوا الجزية:

«... يخفض لهم جناح الرحمة، ويكفّ عنهم أذى المكر، حيث كانوا وأين كانوا من البلاد، وإن أجرم أحد من النصارى، أو جُنيَ عليه جناية فعلى المسلمين منعه والذبّ عنه... لأنّي أعطيهم عهد الله على أنّ لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين».

وردت في كتاب **الوثائق السياسيّة**، الطبعة ٧ (بيروت: دار النفائس، ١٩٩٧)، الصفحة ١٨٨.

ت. أنّ قيمة الجزية كانت تتناسب بوجه عامّ مع الدخل وتقلّباته[٣٣].

ثالثًا: فيما يعود للمبنى الإجرائيّ لتطبيق المساواة

رأينا أنّ الإسلام ترك الحكم في المنازعات بين أبناء كلّ دين أو مذهب إلى العلماء بأحكام هذا الدين أو المذهب، وهذا ما شكّل تأسيسًا أوّليًّا لما بات يُعرف حديثًا بالمحاكم الشرعيّة، التي تفصل في النزاعات العائدة للأحوال الشخصيّة من زواج، وطلاق، وإرث، وقوامة، إلخ.

أمّا ما يعود من هذه المنازعات إلى الأمور المدنيّة من مثل الإجار، والتجارة، والمضاربة، وسائر المنازعات الناجمة عن الحياة المشتركة في مجتمع سياسيّ، فكان القضاة المعيّنون من قبل الخلفاء أو الأمراء هم مَن يتولّون مهمّة الفصل فيها.

ولـمّا كان الخلفاء والولاة هم، مبدئيًّا، من هؤلاء العلماء، فقد كان كلّ منهم القاضي الأعلى:

> فقد كان النبيّ هو القاضي الأعلى للمسلمين، وكذلك كان خليفته من بعده، وكان ولاته على البلاد يباشرون هذه السلطة بالنيابة عنه؛ ثمّ إنّ كثرة الواجبات تطلّبت الاستعانة ببعض القضاة [...] ولهذا السبب نفسه لم يحدّد اختصاص القاضي بالنسبة لاختصاص الوالي تحديدًا دقيقًا[٣٤].

يجمع مؤلّف **الحضارة الإسلاميّة في القرن الرابع الهجريّ** الكثير من الوقائع التي تصوّر تقلّبات هذه العلاقة تبعًا لقوّة أو ضعف كلّ من القاضي والوالي. ما يشير إلى وجود إحساس بالحاجة إلى الفصل بين السلطتَين

(٣٣) **تعدّد الأديان وأنظمة الحكم**، مصدر سابق، الصفحة ٢٥١.

(٣٤) **الحضارة الإسلاميّة في القرن الرابع الهجريّ**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٣٩٦.

التنفيذيّة والقضائيّة، ولكن لم يُتَح لهذا الإحساس أن يتبلور بوضوح، على الرغم من أنّ التجربة عرفت، قبل الانحرافات التي اعترتها، خضوع خليفة المسلمين نفسه لحكم القضاء، وحتّى بعدما اعتراها من انحراف، يذكر المؤلّف نفسه وقائع كان يخضع فيها أصحاب المواقع الكبيرة لحكم القضاء.

وهذا يعني أنّ الرؤية الإسلاميّة لا تساوي بين المواطنين فحسب، وإنّما بينهم وبين مَن يحتلّون أعلى مواقع المسؤوليّة في إدارة الاجتماع السياسيّ، فإذا أضفنا إلى ذلك ديوان المظالم[٣٥]، كان لدينا أساس متين يمكن البناء عليه وصولًا إلى تحقيق أرقى مستويات العدالة في مجتمع سياسيّ يوصف بأنّه إسلاميّ، على الرغم ممّا عرفته التجربة الإسلاميّة من انحرافات عن هذه الجادّة.

الخلاصة

إذا صحّ ما تقدّم، ونظرنا إلى الماضي في واقعه وظروفه، حيث ما كان يمكن للاجتماع السياسيّ الإسلاميّ ولا لغيره أن يتحدّث عن المواطنة بمعناها الحديث، حقوقًا وواجبات وتشريعات، وابتعدنا عن محاسبة الماضي بمعايير الحاضر، فإنّنا نرى أنّ الإسلام يتقبّل فكرة المواطنة التي تقضي بمساواة مواطني المجتمع السياسيّ الإسلاميّ، في الحقوق والواجبات المتعلّقة بالمجتمع السياسيّ.

أمّا ما يبيحه الإسلام من تفاوت بين المواطنين، فهو التفاوت العائد إلى الخصوصيّة الدينيّة والمذهبيّة، وما يترتّب عليها من أحكام ذات طابع

(٣٥) ديوان المظالم أشبه بمحاكم الاستئناف أو التمييز، وكان قاضي القضاة، وأحيانًا الخليفة أو الوالي، هو مَن يجلس للحكم في المظالم. راجع، المصدر نفسه، الصفحة ٤٢٧ وما يليها.

حرميّ لتعلّقها بالعقيدة الدينيّة التي لا إكراه فيها[٣٦].

وفي ذلك نوع من المرونة في تطبيق أحكام المواطنة، سواء بالنسبة للمسلمين في عودتهم إلى قضاة مذاهبهم، أم بالنسبة للكتابيّين في عودتهم إلى الأحبار والربّانيّين، المتفقّهين في أديانهم أو مذاهبهم في كل ما يعود إلى أحوالهم الشخصيّة الخاصّة.

ولا يخفى ما في ذلك من توسيع لدائرة الخاصّ (ما يخصّ فردًا أو جماعة بعينها) على حساب العامّ (ما يخصّ الجميع دون أيّ استثناء)، وبالتالي توسيع لدائرة الحرّيّة وابتعاد عن سوق المجتمع السياسيّ لمواطنيه بعصًا واحدة حيث ينبغي (ما يشترك فيه الجميع بصرف النظر عن الخصوصيّات)، وحيث لا ينبغي (الخصوصيّات الناجمة عن الإيمان بعقيدة دينيّة لها أحكام ذات طابع حرميّ ولا يمكن الإكراه فيها).

هذا ما يجعل المواطنة، في الرؤية الإسلاميّة، منفتحةً على التعدّديّة وعلى التعارف في ظلّ احترام الخصوصيّات. الأمر الذي بات مطروحًا من قبل المهتمّين بالفكر السياسيّ في تطلّعاته الإنسانيّة، ويلقى معالجات شتّى تلتقي على ضرورة احترام بعض الخصوصيّات والتنوّعات بما لا يسيىء إلى وحدة المجتمع السياسيّ ويمنع من تفتّته.

لهذا، نرى أنّ التنوّع الذي يبيحه الإسلام للتعاطي مع المواطنين، بالحدود المتقدّمة الذكر، هو نعمة وليس نقمة كما يرى البعض.

كما أنّ اعتماد المباني الفكريّة والتشريعيّة والإجرائيّة للمواطنة

---

(٣٦) يقول الشيخ راشد الغنوشي:

«مبدأ مساواة المواطنين في دولة إسلاميّة ثابت، فلا تختلف حقوق وواجبات المسلمين عن غير المسلمين إلّا في ما يقتضيه اختلاف العقائد، لأنّه كما أنّ التسوية بين المتساوين عدل، فإنّ التسوية في الأوضاع غير المتساوية ظلم، وفي ذلك تأكيد لمبدإ المساواة لا استثناءٌ منه».

راشد الغنوشي، **حقوق المواطنة: حقوق غير المسلم في المجتمع الإسلاميّ** (تونس: دن، ١٩٨٩)، الصفحة ٤٠.

كمفاصل لسؤال الرؤية الإسلاميّة حولها، واستلهام رؤية الغرب وتجربته في تحديد هذه المباني، لم تكن بهدف تأصيل فكرة المواطنة في الرؤية الإسلاميّة، وإنّما بهدف استشراف ما يقابل هذه المباني، الذي جعلنا نكتشف أنّ تلك الرؤية تقبل فكرة المواطنة ومبانيها ولكن بشروطها الإيمانيّة التي تختصرها عقيدة التوحيد وما يترتّب عليها من نظرة خاصّة للإنسان، وللمجتمع السياسيّ، وللحقوق والواجبات، ولعوامل المساواة والتفاوت بين الناس في هذا المجتمع.

بيّنّا، في العجالة السابقة، أنّ الرؤية الإسلاميّة تتقبّل فكرة المواطنة بمعناها الحديث؛ أي المساواة في الحقوق والواجبات وأمام القانون بين المنتمين إلى مجتمع سياسيّ واحد، ولكن في إطار مراعاة هذه الرؤية للتنوّعات الدينيّة والمذهبيّة، وإفساحها المجال لكلّ تنوّع أن يعمل بمقتضى أحكام دينيّة أو مذهبيّة خاصّة بأحكام العبادات، والزواج، والطلاق، والوقف، وتنظيم التكافل، أي ما بات يُعرف بالأحوال الشخصيّة، أو ما أُطلق عليه في التجربة العثمانيّة «نظام الملل»، وذلك لاتّصال هذه الأمور بالمعتقد الدينيّ الذي لا إكراه فيه.

وغنيّ عن البيان أنّ مراعاة هذه التنوّعات دون غيرها في الاجتماع السياسيّ الإسلاميّ تعود إلى أنّ الإسلام يصنّف الناس، بصورة أساسيّة، تبعًا لمعيار دينيّ، أي تبعًا لطبيعة إيمانهم بالله وما يرتّبونه على هذا الإيمان من قيم وقواعد تحكم عباداتهم، وعلاقتهم، ومعاملاتهم، وسائر سلوكاتهم.

هذا لا يعني أنّ الإسلام يتجاهل التنوّعات الأخرى القائمة في أيّ مجتمع، من مثل التنوّعات العائدة إلى اختلاف الانتماءات العرقيّة (عشائر، قبائل، أقوام، شعوب)، أو الوضع الاجتماعيّ (مستضعفون، مستكبرون، ملأ)، أو الوضع الاقتصاديّ (أغنياء، فقراء)، ولكنّه يرى أنّ ما يحكم التعاطي مع هذه التنوّعات، بصورة صحيحة أو فاسدة، من قبل أصحابها كما من قبل المعنيّين بالاجتماع السياسيّ، طبيعة المعتقد وما يترتّب عليه من منظومة قيم وقواعد سلوك. فالمعتقد الفاسد، مثلًا، هو، في نهاية التحليل، ما يجعل «الملأ» أكثر الناس معاداةً للأنبياء (ع) وتصدّيًا لهم ولدعواتهم. صحيح أنّ الخوف على المواقع التي يحتلّونها

في الجماعة المعنيّة بدعوة الأنبياء تدفعهم إلى هذا السلوك حفاظًا على مواقعهم التي تهدّدها الدعوة، ولكن لو كان لديهم معتقد صحيح، أو لو أخذوا بالمعتقد الذي يُدعَون إليه، لتغيّرت نظرتهم إلى مصلحتهم، ولرأوها في الاستجابة إلى الدعوة التي يحاربونها لأنّها تضمن لهم خير الدنيا والآخرة على السواء.

مهما يكن من أمر، فإنّ «الأمّة» في الرؤية الإسلاميّة، وبالذات في النصّ القرآنيّ، ليست «الأمّة» القائمة على وحدة النسب، أو التاريخ، أو اللغة، أو المصلحة الاقتصاديّة، إلخ، كما هي في المفهوم الحديث، وإنّما الأمّة القائمة على وحدة الاعتقاد، أي على وحدة الدين، سواء اتّخذت شكل كيان سياسيّ أم لم تتّخذ هذا الشكل. ولا نحسب أنّنا بحاجة للتدليل على هذه الحقيقة من حقائق الإسلام، إذ يكفي مراجعة الآيات الكريمة التي وردت فيها كلمة «أمّة» لنرى أنّها في معظم هذه الموارد تعني جماعة تربطها علاقات دينيّة واحدة «تساهم في وحدة الهمّ الاجتماعيّ والحقوقيّ والسياسيّ والاقتصاديّ والأخلاقيّ بين أفراد المجتمع»[٣٧].

غنيّ عن البيان أنّ مفهوم «الأمّة» القرآنيّ هذا لا يلتقي مع الاعتبار الجديد للأمم والدول، الذي ألغى التمييز القائم على أساس الدين لصالح التمييز القائم على أساس الانتماء إلى مجتمع سياسيّ قائم بدوره على وحدة الدولة بمعناها الحديث.

هذا الاعتبار الجديد لم يعد مجرّد اعتبار بالنسبة للمسلمين، بل تحوّل إلى واقع بتأثير وافد جديد حمل هذا الاعتبار وفرضه على المسلمين بما ضمنه لنفسه من تفوّق وتقدّم عبر انتهاجه رؤى وسياسات وتنظيمات

---

(٣٧) سيّد حسين نصر، قلب الإسلام، تعريب داخل الحمداني، الطبعة ١ (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، ٢٠٠٩). ملاحظة: لمن أراد التوسّع في بلورة هذه الفكرة أن يراجع الفصل الرابع، تحت عنوان «نظريّة الأمّة والمجتمع»، الصفحة ١٧١ إلى الصفحة ٢١٩ في الكتاب المشار إليه.

لا تقوم على أصل دينيّ مفارق، بل في مواجهة هذا الأصل وإنكاره، أو على الأقلّ، إنكار أيّ مفعول أو تأثير له في حياة الاجتماع السياسيّ الإنسانيّ، وذلك لصالح رؤى إنسيّة دنيويّة ومحايثة بصورة خالصة. هذا الوافد لم يعد مجرّد معطى فكريّ رؤيويّ، وسياسيّ وتنظيميّ، لأقوام «لهم دينهم ولنا ديننا»، ويمكن التعاطي معهم تبعًا لسنّة التعارف، وإنّما كان وافدًا مسلّحًا بهذا المعطى وبما أثمر لديه من تفوّق علميّ، وتقنيّ، وتنظيميّ، وعسكريّ، وطامعًا بإضعاف معظم بلاد المسلمين وغيرها واستتباعها واستثمارها، ومنجزًا هذه المطامع بصورة كلّيّة بعد الحرب العالميّة الأولى التي شهدت سقوط الدولة العثمانيّة وتقاسم البلاد الإسلاميّة، وإخضاعها بصورة مباشرة، أو غير مباشرة، للنظم السائدة في المحاور الاستعماريّة. وهكذا تحوّل ما كان يسمّى «دار الإسلام»، في التجربة السياسيّة للمسلمين، إلى دول ودويلات وطنيّة وقوميّة ذات دساتير وقوانين ونظم علمانيّة (تركيا)، أو شبه علمانيّة (الدول ذات الأغلبيّة الإسلاميّة والتي تشير إلى أنّ الإسلام من مصادر التشريع، أو مصدر التشريع الأساسيّ، أو إلى أنّ رئيسها ينبغي أن يكون مسلمًا، والدول التي أبقت على نظام الملل كما في لبنان). ولم يُستثنَ من ذلك إلّا المملكة العربيّة السعوديّة، التي لم تضع دستورًا أو قانونًا، واعتبرت الفقه الإسلاميّ بصيغته الوهابيّة دستورها وقانونها.

في هذا الوضع، طُرحت إشكاليّة المواطنة لدى المسلم من زاوية الانتماء والولاء.

غنيّ عن البيان أنّ لكلّ إنسان عددًا من الانتماءات، ومنها الانتماء الدينيّ والانتماء السياسيّ. الانتماء الدينيّ يعني الإيمان بدين، أو واحد من مذاهبه، أو حتّى مدرسة من مدارس هذا المذهب؛ أمّا الانتماء السياسيّ بمعناه العامّ، فهو الانتماء إلى مجتمع سياسيّ (دولة) له نظامه، ودستوره، وقوانينه، ومؤسّساته، وأجهزته، وسلطاته، ويختلف عن

الانتماء السياسيّ بمعناه الخاصّ (الانتماء الحزبيّ مثلًا). الانتماء، هنا، يعني الجنسيّة التي تشكّل إحدى المفردات التي يُعرف بها شخص ما. إنّها إحدى مفردات الهويّة الشخصيّة. نحن هنا أمام انتماءَين قد يتوافقان وقد يتعارضان. وتصبح المسألة، بالنسبة للمسلم، إذا تعارض الولاء للانتماءَين، فلأيّهما ينحاز إذا كان ملتزمًا بإسلامه حقّ الالتزام. نقول ذلك لأنّ المسلم بالوراثة أو بالهويّة أو بالإسم، من دون الالتزام بالإسلام عقيدةً وأخلاقًا وعبادات ومعاملات، لا تُطرح لديه المسألة أصلًا.

في الأوضاع الراهنة للمسلمين تُطرح المسألة من زوايا متعدّدة:

١. فالمسلم في دولة وطنيّة أو قوميّة ذات أغلبيّة إسلاميّة، ولكنّها ذات قوانين وتشريعات غير إسلاميّة تُطرح عليه المسألة بصورتَين مختلفتَين: زاوية الولاء لشرع الله الذي يؤمن به ويسعى لتطبيقه على حياته الفرديّة والاجتماعيّة، أم الولاء للقانون السائد وإن وصفه القرآن بحكم الطاغوت؛ ومن زاوية الولاء للدولة الوطنيّة أو القوميّة المفروضة أو القائمة فعلاً، أم الولاء لدوله إسلاميّة عامّة تجمع جميع المسلمين وتوحّدهم وتشكل طموحًا يتطلّع إلى تحقيقه.

٢. المسلم في دولة وطنيّة أو قوميّة يشكّل المسلمون فيها أقلّيّةً ولها قوانينها التي يخضع لها جميع المواطنين على السواء، دونما نظر إلى الاختلافات العقائديّة وما يترتّب عليها، من أحكام عبادات وحدود ومعاملات وغير ذلك.

هذا المسلم تُطرح لديه المسألة عندما يضطرّ إلى التصرّف وفق قوانين تخالف سلوكًا إسلاميًّا (نزع الحجاب، الزواج المدنيّ، عدم المعاقبة على سلوكات جنسيّة، رفض تعدّد الزوجات، إلخ).

٣. المسلم المتطلّع إلى إقامة دولة إسلاميّة قلبًا وقالبًا، مضمونًا وشكلًا، تُطرح لديه المسألة من زاوية العلاقة بين الواقع والمثال. واقع مجتمع ذي أغلبيّة إسلاميّة ودولة علمانيّة أو شبه علمانيّة تُخضعه لقوانينها باسم الصالح العامّ، ومثال دولة إسلاميّة وإن قطريّة أو قوميّة تزن كلّ ما يتعلّق بالصالح العامّ والخاصّ، على السواء، بموازين إسلاميّة.

مهما يكن الوضع الدافع إلى طرح هذه الإشكاليّة، أو الزاوية التي من خلالها يتمّ الطرح، فإنّها تظلّ مرتبطةً بالتزاحم بين الانتماءات وما يترتّب عليها من ولاءات. بكلام آخر، عندما تتزاحم الانتماءات أو تتعارض، لأيّ منها يعطي الأولويّة في الولاء؟ للانتماء العرقيّ (الأسرة، العشيرة، القبيلة، القوم، الشعب) أم للانتماء الاجتماعيّ (الطبقة، الصنف المهنيّ) أم للانتماء السياسيّ (الدولة الوطنيّة أو القوميّة، بالمعنى الحديث للكلمة، الدولة الدينيّة، الدولة العلمانيّة، إلخ) أم للانتماء العقائديّ (الدينيّ، الفلسفيّ) وما يقوم عليه من منظومة قيم؟

غنيّ عن البيان أنّ المسلم، المؤمن والملتزم، يعطي الأولويّة في صوغ آرائه، وفي حسم مواقفه من كلّ هذه الانتماءات، لعقيدته الدينيّة ولمنظومة قيمها. وبالتالي، فإذا تعارض ما يتطلّبه أيّ انتماء من انتماءاته مع ما يتطلّبه انتماؤه الدينيّ، فإنّه يعطي الأولويّة لما يمليه عليه انتماؤه الدينيّ.

هذا التفضيل هو واحد من تطبيقات مبدإ اسلاميّ أعمّ، هو مبدأ التولّي، بمعنى منح، أو طلب، الحبّ والولاء والنصرة. وفي هذا المعنى ترد الكثير من الآيات التي تحدّد للمؤمن التولّي المطلوب والتولّي المرفوض:

فأوّل التولّي المطلوب هو تولّي الله سبحانه: ﴿إِنَّ وَلِيِّيَ اللَّهُ الَّذِي نَزَّلَ الْكِتَابَ

وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ ﴾[٣٨]، ﴿ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴾[٣٩]، ﴿ واللَّهُ أَعْلَمُ بِأَعْدَائِكُمْ وَكَفَى بِاللَّهِ وَلِيًّا وَكَفَى بِاللَّهِ نَصِيرًا ﴾[٤٠]، في مقابل تولي الشيطان، وهو التولّي المرفوض: ﴿ إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ ﴾[٤١]، أو تولّي الطاغوت: ﴿ اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾[٤٢].

وثاني هذا التولّي ما يتفرّع منه ويلزم عنه، بالضرورة ومن دون فصل، هو تولّي الرسول (ص) والذين آمنوا: ﴿ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ * وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ ﴾[٤٣]، وذلك في مقابل تولّي الذين كفروا: ﴿ ترى كَثِيرًا مِنْهُمْ يَتَوَلَّوْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَبِئْسَ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ أَنْفُسُهُمْ أَنْ سَخِطَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَفِي الْعَذَابِ هُمْ خَالِدُونَ ﴾[٤٤]، وذلك حتّى لو كانوا آباءهم أو إخوانهم: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾[٤٥]، وتولّي الظالمين: ﴿ وَكَذَلِكَ نُوَلِّي بَعْضَ الظَّالِمِينَ بَعْضًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴾[٤٦]، وتولّي اليهود والنصارى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ ﴾[٤٧]، وتولّي المنافقين ومن غضب الله عليهم: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ تَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مَا هُمْ مِنْكُمْ وَلَا مِنْهُمْ وَيَحْلِفُونَ عَلَى الْكَذِبِ

(٣٨) سورة الأعراف، الآية ١٩٦.
(٣٩) سورة البقرة، الآية ١٠٧.
(٤٠) سورة النساء، الآية ٤٥.
(٤١) سورة النحل، الآية ١٠٠.
(٤٢) سورة البقرة، الآية ٢٥٧.
(٤٣) سورة المائدة، الآيتان ٥٥ و٥٦.
(٤٤) سورة المائدة، الآية ٨٠.
(٤٥) سورة التوبة، الآية ٢٣.
(٤٦) سورة الأنعام، الآية ١٢٩.
(٤٧) سورة المائدة، الآية ٥١.

وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾[٤٨]، وتولّي من قاتلوا المؤمنين وأخرجوهم من ديارهم: ﴿إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ إِنْ تَوَلَّوْهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾[٤٩].

من الواضح أنّ هذه الآيات، وغيرها ممّا ورد في معناها أو اتّجاهها، تركّز على ضرورة إعطاء الأولويّة في التولّي لله ورسوله والذين آمنوا، والتعاطي مع الانتماءات والولاءات الأخرى بمعيار هذا الولاء، الأمر الذي تؤكّده بصورة جليّة وحاسمة الآية الكريمة التالية: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ ﴾[٥٠]، حيث يلاحَظ أنّ حبّ الآباء والأبناء والإخوة والأزواج والعشيرة هو أكثر العواطف البشريّة شيوعًا وتوقّدًا، وأنّ حبّ الأموال رمز لحبّ كلّ ما يقتنيه المرء ممّا يعتبره مساعدًا على إشباع حاجاته أو رفع مكانته عبر امتلاك «الخيل المسوّمة والأنعام والحرث»، وأنّ حبّ التجارة رمز لحبّ كلّ ما يثمّر الأموال ويُربيها من دون توقّف حتّى لو بلغت القناطير المقنطرة من الذهب والفضّة، وأنّ حبّ المسكن الذي يرضى عنه المرء هو رمز لحبّ الوطن بكلّ ما يعنيه من محطّات تذكّر زمانيّة ومكانيّة وإنسانيّة؛ لكنّ كلّ هذه التعلّقات المادّيّة والمعنويّة، وما لها من أبعاد عاطفيّة عميقة ومؤثّرة، ينبغي للمؤمن أن يتعاطى معها على قاعدة ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾[٥١] فإذا تعارض حبّ ما تقدّم مع حبّ الله ورسوله والجهاد في سبيله، فعلى المؤمن أن يتصرّف وفقًا لتعلّقه بالله ورسوله وجماعة المؤمنين، ليس من حيث هو تعلّق حبّ فحسب، وإنّما

(٤٨) سورة المجادلة، الآية ١٤.
(٤٩) سورة الممتحنة، الآية ٩.
(٥٠) سورة التوبة، الآية ٢٤.
(٥١) سورة البقرة، الآية ١٦٥.

من حيث هو تعلّق استجابة لما أمر به الله وبلّغه رسوله وجاهد في نشره حتّى تكون كلمة الله هي العليا وكلمة الذين ظلموا السفلى.

هذا الثابت العقائديّ والقيميّ في موضوع التولّي والولاء يشكّل بالنسبة للمسلم الملتزم، الذي لا يؤمن ببعض الكتاب ويكفر ببعض، الفيصل الأخير في حسم آرائه ومواقفه من كلّ ما يعرض له من قضايا، ومنها القضيّة المطروحة في عنوان هذه العجالة: المسلمون بين المواطنة الدينيّة والمواطنة السياسيّة.

في ظلّ السائد والراهن يثير الكلام على «مواطنة دينيّة» شيئًا من الاستهجان، لأنّ المواطنة في ظلّ هذا السائد والراهن مفهوم سياسيّ بامتياز، نشأ وترعرع واستقر في سياق تطوّرات سياسيّة كان من أهمّ معالمها:

١. إعطاء الوطن معنى الأرض التي شهدت قيام تجانس بين المقيمين فيها، بحيث باتوا يشكلون أمّةً بفضل حياة مشتركة خلال تاريخ طويل.

٢. محاولة المطابقة بين الكيان السياسيّ (الدولة) والشعب، الذي قام بين مكوّناته مستوًى أو آخر من التجانس (الأمّة)، بحيث تمّ تجاوز فكر الدولة–المدينة والدولة–الإمبراطوريّة لصالح الدولة القوميّة أو الوطنيّة، التي شكلت نوعًا من الحلّ للصراعات الدامية في التاريخ الأوروبيّ الحديث على الحدود والممتلكات والوراثات.

٣. اعتبار المنتمين إلى اجتماع سياسيّ محدّد مواطنين متساوين في الحقوق والواجبات وأمام القانون، بصرف النظر عن انتماءاتهم الدينيّة والمذهبيّة والطبقيّة والعرقيّة. وهذا ما يطرح السؤال: ما الذي يسوّغ في ظلّ هذا السائد والراهن الكلام على مواطنة

دينيّة؟

يمكن الكلام على مواطنة دينيّة بمعنى توسّل الدين في تحديد الحقوق والواجبات ومجمل القانون الذي ينبغي أن يتساوى أمامه المواطنون في اجتماعٍ سياسيّ (دولة)[٥٢]، سواء تماهى الانتماء الدينيّ والانتماء السياسيّ كليًّا أو جزئيًّا. وهذا ماقصد إليه العنوان.

والثابت الدينيّ العقائديّ والقيميّ لدى المسلم يفترض:

١. أخذه بمفهوم المواطنة الدينيّة بالمعنى السالف الذكر؛ أي توسّل الدين في تحديد الحقوق، والواجبات، ومجمل القانون الذي ينبغي أن يتساوى أمامه المواطنون.

٢. تطلّعه إلى قيام مستوًى أو آخر من كيان سياسيّ يوحّد الأمّة بمعناها الدينيّ، على الرغم من تعدّد انتماءات أبنائها؛ القوميّة، واللغويّة، وبعض الانتماءات الثقافيّة، وغيرها.

ولكن، أين هذا الذي يفترضه الثابت الدينيّ العقائديّ والقيميّ ممّا يجري في الواقع؟ بكلام آخر، كيف يتعاطى المسلمون مع ما هو قائم وجارٍ في واقعهم على ضوء ذلك الثابت الذي شكّل، بالنسبة إليهم، تاريخيًّا وما زال، هويّةً أو، على الأقلّ، مثلًا أعلى لهويّة يتطلّعون إلى تحقيقها في واقعهم عمومًا، وواقعهم السياسيّ خصوصًا؟

من المعروف أنّ التجربة السياسيّة التاريخيّة للمسلمين لم تؤدِّ ولم تسعَ

(٥٢) وهذا ما يميّز النظرة الإسلاميّة للحقّ والواجب (أو التكليف) والقانون الذي ينظّمها، عن النظرات العلمانيّة، فارتباط هذه الأمور إسلاميًّا بالدين وتأسيسها عليه يعطيها نوعًا من الثبات ودافعيّة قويّة للالتزام، وذلك لارتباطها بمطلق هو الله، بينما تتأسّس هذه الأمور في النظرات العلمانيّة على ما يشرّعه المعنيّون بهذه المهمّة في الاجتماع السياسيّ. فيكفي أن يقرّوا الزواج المثليّ أو الربا أو البغاء مثلًا حتّى يصبح حقًّا، ويكفي أن يقرّوا الضريبة التصاعديّة أو مصادرة الملكيّة مثلًا حتّى تصبح واجبًا. وهذا ما يجعلها متغيّرةً ونسبيّةً وذات دافعيّة ضعيفة للالتزام بها لأنّها نسبيّة ومتغيّرة.

إلى أن تؤدّي إلى إلغاء الهويّات الأخرى (الانتماءات)؛ العشائريّة، والقبليّة، والمناطقيّة، والاجتماعيّة، والاقتصاديّة، والثقافيّة المحلّيّة، وغيرها. ولكنّ هذه الهويّات «لم تستتبع انفصالًا أو انحلالًا عن هويّة إسلاميّة جامعة»، الأمر الذي تغيّر، كما يرى الدكتور عليّ الشامي، وبحقّ، بعد أن قذفت الترتيبات الدوليّة لما بعد الحرب العالميّة الأولى شعوب المنطقة في أتون هويّات وطنيّة، ما زالت إلى اليوم تبحث عن مشروعيّتها، ما جعل هذه الشعوب تعيش أزمةً عامّةً تمظهرت في أنّ

ما كان سابقًا جزءًا من وحدة مصيريّة أبقت الخاصّ[٥٣] ملتحمًا بالعامّ[٥٤] ومتكاملًا معه، أضحت انفصالًا والتباسًا بينهما إثر تحوّل الخاصّ إلى نصاب سياسيّ-سلطويّ، أي مؤسّسة قُطريّة قائمة جوهريًا على عناصر الاجتماع المحلّيّ. الأمر الذي انتهى إلى وضع هذا النصاب وسط علاقة تجاذب وتناقض والتباس بين هويّة إسلاميّة تاريخيّة وهويّة وطنيّة حديثة. فكانت «الإسلاميّة» قد تحوّلت من أساس تكوينيّ لوحدة الهويّة إلى اضافة فرضتها قوّة العقيدة والانتماء الدينيّ على الهويّة الجديدة. وهكذا برز المأزق في إضافة الدائم على الموقّت والعامّ على الخاصّ، وليس العكس، بحيث أصبحت الدولة الحديثة إسلاميّةً بالدرجة الثانية، وعربيّةً أو تركيّةً أو باكستانيّةً بالدرجة الأولى، ثمّ لم تلبث هذه الدرجة الأولى أن انقسمت على نفسها، فأصبحت الإسلاميّة في الدرجة الثالثة، والعربيّة، مثلًا، في الثانية، في حين أصبح الانتماء القُطريّ أو الطائفيّ أو القبليّ في المقام الأوّل[٥٥].

هذا الانتماء القُطريّ أصبح في المقام الأوّل من حيث تعاطي الدولة مع هذا الانتماء، ولكنّه لم يصبح كذلك من حيث تعاطي المواطن معه. إذ ظلّ محكومًا في الأعمّ الأغلب بانتمائه الدينيّ، الذي لم تسعَ الدولة

(٥٣) الخاصّ مجموع ما يخصّ فردًا أو جماعةً من انتماءات وولاءات.
(٥٤) العامّ مجموع ما يخصّ المجتمع بوصفه مجتمعًا سياسيًا، أي كلّ ما هو مشترك بين مفردات الخاصّ.
(٥٥) عليّ الشامي، «ثوابت الهويّة في متغيّرات الاجتماع الشيعيّ»، في: **الشيعة في لبنان: من التهميش إلى المشاركة الفاعلة**، الطبعة ١ (بيروت: دار المعارف الحكميّة، ٢٠١٢)، الصفحتان ٢٦٢ و٢٦٣.

القُطريّة إلى إلغائه أو إضعافه، بل تركت أنشطة المجتمع الأهليّ تحافظ عليه وتعزّزه، كما أسهمت في استثماره من خلال برامج للتعليم الدينيّ تتابعها مؤسّساتها التربويّة العامّة والخاصّة.

ما تقدّم يصوّر طبيعة المأزق الذي يعيشه وجدان المسلم بين انتمائه إلى ثابت دينيّ على الصعيد العقائديّ والقيميّ يواليه تمام الولاء، وانتمائه إلى كيان سياسيّ يطمح لجعله مطابقًا أو مستجيبًا لمقتضيات انتمائه الدينيّ. ولكنّ السؤال عن كيفيّة تعاطي المسلم مع هذا المأزق يظلّ قائمًا.

في الإجابة على السؤال نتلافى الدخول في الـ«ما ينبغي» والـ«ما يجب»، ونحصر الكلام في إطار وصف المواقف التي اتّخذها المسلمون في التعاطي مع هذا المأزق، والصورة التي استقرّت عليها راهنًا، وإن بصورة نسبيّة.

في هذا المجال، استُفيد من كتاب **نحو إسلام أوروبيّ**[٥٦]، لمؤلّفه أوليفيه روا، واستُعيد بعض ما كتبته في مقدّمة له، بما يكفي لإيضاح المعيار الذي اعتمده الكاتب لتصنيف المواقف، وإيضاح رؤيته لها وتقييم هذه الرؤية.

يطرح الكاتب على نفسه «تبيان التنوّع العميق للإسلام المعاصر ليس على أساس المذاهب والمدارات الجغرافيّة، بل من خلال ممارسة الفاعلين الذين أتوا جديدًا (أو استصلحوه) دون أن يعرفوه دائمًا».

يتّخذ الكاتب من فكرة الأمّة، والنظر إليها، والموقف منها، والسلوكات العقليّة تجاهها، معيارًا لتصنيف هؤلاء الفاعلين الجدد، فيوزّعهم على ثلاثة تيّارات:

١. تيّار يتّخذ من الكيان السياسيّ (الدولة) التي ينتسب إليها مسرحًا

---

(٥٦) أوليفيه روا، **نحو إسلام أوروبيّ**، ترجمة خليل أحمد خليل، الطبعة ١ (بيروت: دار المعارف الحكميّة، ٢٠١١)، الصفحات ٣ إلى ١٤.

لأنشطته السياسيّة، وبذلك فإنّه تحوّل من فكرة الأمّة الإسلاميّة، المتّحد الجامع لكلّ المسلمين، إلى الأمّة القوميّة أو الوطنيّة، المتّحد الجامع لجزء من المسلمين. وفي ذلك تكيّف مع الواقع القائم وإن لم يكن هنالك رضًا به. ويرى المؤلّف مصاديق لهذا التيّار في كلّ من إيران وتركيا، على الصعيد الرسميّ، وفي القوى والحركات الإسلاميّة التي ترفض العنف وتحصر أنشطتها في الكيانات السياسيّة التي تعيش فيها وتمارس تلك الأنشطة بأساليب سياسيّة (الإخوان المسلمون، حركة النهضة التونسيّة، حزب الله، إلخ).

٢. تيّار ظلّ متمسّكًا بفكرة الأمّة الإسلاميّة، المتّحد الجامع لكلّ المسلمين، وإدانة الكيانات السياسيّة القائمة، ورفض حصر أنشطته في إطارها وبالأساليب السياسيّة المقبولة فيها، ويتوجّه إلى الجهاد في كلّ مكان يتطلّب في نظرهم الجهاد. هذا التيّار يحدّد انتماءه إلى الأمّة الإسلاميّة وليس إلى هذا البلد أو ذاك.

٣. تيّار الإسلام الأقلّيّ، ومصاديقه المسلمون المهاجرون إلى الغرب، والمستوطنون نهائيًّا فيه، والساعون لإقامة هويّتهم الدينيّة في مجتمعات علمانيّة وذات أصول مسيحيّة، ما يجعل سعيهم صعبًا ومعقّدًا.

هذا التصنيف يصلح مبدئيًّا لتصنيف مواقف المسلمين من المواطنة الدينيّة والمواطنة السياسيّة بالمعنى المذكور سابقًا.

المواطنة لدى التيّار الأوّل

التيّار الأوّل، كما يُستنتج من كلام المؤلّف، يعطي الأولويّة في الولاء للانتماء السياسيّ بمعنى الانتماء إلى كيان سياسيّ أو مجتمع سياسيّ (دولة)، وذلك:

١. لأنّه يتقبّل، باسم الواقعيّة، الكيانات السياسيّة القائمة، وإن لم يرضَ بها تمامًا، ويحصر أنشطته فيها، ويمارس تلك الأنشطة بأساليب سياسيّة وليس بأساليب دينيّة.

٢. لأنّ الواقعيّة المذكورة جعلت مكوّنات ذلك التيّار الرسميّة وغير الرسميّة تنضوي في الاتّجاه «الإسلامو-وطنيّ» أو «الإسلامو-قوميّ»، وتسترجع المنطق السياسيّ للدولة بدلًا من فرض منطقها ما فوق القوميّ، الذي يفترض التطلّع إلى إقامة دولة المتّحد الجامع لكلّ المسلمين.

٣. لأنّ هذا المسار انطوى على ظهور مجال دنيويّ عصريّ أفضى إلى قيام استقلال «السياسيّ» عن «الدينيّ»، وإعطاء الأولويّة للسياسيّ على الدينيّ، وذلك بتأثّر التمانع الواقع بينهما، كما يرى الكاتب. ولكي يعزّز الكاتب ما يذهب إليه، يلجأ إلى استقراء تجربة الثورة والحكم في إيران، فيذكر أنّ انتصار الثورة تمّ بدعوات وأنشطة وفاعليّات سياسيّة (إعلام، تظاهرات، إضرابات) وهادفة إلى تحقيق غرض سياسيّ (الاستيلاء على الحكم)، وإنّ ما تلا الانتصار (وضع دستور، واستفتاء عليه، وانتخابات مجالس مختلفة، بما فيها انتخاب المرشد الأعلى للجمهوريّة الإسلاميّة لا لأنّه الأعلم بشؤون الدين، وإنّما الأعلم بشؤون العصر، وانتهاج سياسات خارجيّة ذات طابع قوميّ أكثر ممّا هو دينيّ، وانتهاج سياسات داخليّة تعمل بقوّة على تنمية إيران وجعلها قوّةً إقليميّةً فاعلةً ومؤثّرة، وإشراك أبناء الديانات والمذاهب الأخرى في اللعبة السياسيّة) هو أنشطة وفاعليّات سياسيّة غير دينيّة.

ولكن، وعلى الرغم من أهمّيّة ما يورده الكاتب حول هذه المسألة،

ينبغي أن نلاحظ:

١. إصرار الكاتب على قراءة الوقائع التي استدلّ بها بمفاهيم ثقافيّة غربيّة (علمانيّة، ديمقراطيّة، عصرانيّة)، وإصراره على الانطلاق في قراءتها من فكرة التمانع بين الانتظامَين الدينيّ والسياسيّ، ما جعله يرى في الفضاء أو المجال السياسيّ الذي أنشأته القوى والحركات الإسلاميّة، من خلال إنتاجها سياسات واقعيّة، خروجًا للسياسيّ عن الدينيّ، واستتباعًا للدينيّ من قبل السياسيّ، الأمر الذي يُستَشَفّ من خلاله نقص لدى الكاتب في معرفة الإسلام، وعلاقة الجانب السياسيّ فيه بالجوانب الأخرى، فإذا لم يكن في الإسلام نصّ على الأنشطة التي يصفها بأنّها سياسيّة، فلأنّها من المتغيّرات المتروكة للاجتهاد، والتي يحكمها فقط عدم تناقضها مع أيّ حكم من أحكام الإسلام أو مقصد من مقاصده، وهذا ما يعطي للإسلام مرونةً تسمح بإنتاج السياسة الواقعيّة التي يذكرها الكاتب.

٢. تجاهل الكاتب لدور الدين في تنشيط الفاعليّة السياسيّة، ودور الفاعليّة السياسيّة في تنشيط الدين، والآثار الإيجابيّة الملحوظة لهذه الجدليّة في تجارب معظم القوى والحركات الإسلاميّة التي تتعاطى مع الإسلام على أساس الإيمان بالكتاب كلّه.

٣. إنّ كلّ مكوّنات التيّار المذكور تعطي الأولويّة في الولاء للثابت الدينيّ. وإذا أعطت للمقتضيات والأساليب والمواقف السياسيّة دورها، فإنّها ظلّت تتعاطى مع هذه الأمور بوحي من مقتضيات الشأن الدينيّ والقيم المترتّبة عليه. ما يعني أنّ المواطنة السياسيّة التي باتت مقبولةً لديها، تظلّ محكومةً بالمواطنة الدينيّة، وخير دليل على ذلك أنّ الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران، وإن أشركت

أبناء الديانات والمذاهب الأخرى في اللعبة السياسيّة، فإنّها تركت لهم العمل بأحكام أديانهم ومذاهبهم بالصورة التي فرضها الدين الإسلاميّ على أيّ مجتمع سياسيّ يوصف بأنّه إسلاميّ.

المواطنة بالنسبة لهذا التيّار هي المواطنة بمفهومها السياسيّ، ولكن محكومة بالمواطنة بمفهومها الدينيّ.

المواطنة لدى التيّار الثاني

أبرز ممثّلي هذا التيّار من يسمّيهم الكاتب «الأصوليّون الجدد»، الذين يعتبرون أنّ الدول التي نشأوا فيها مصطنعة ومعيقة لبناء الأمّة الإسلاميّة المتخيّلة عندهم، وأنّ الثقافة السائدة في تلك الدول عبارة عن بدع، ولا يقرّون بعمل سياسيّ وبأساليب سياسيّة، ويستعيضون عن كلّ ذلك برموز شعائريّة، وبأنموذج مذهبيّ، وهابيّ غالبًا، وبالتجمّع حول شخصيّة كاريزميّة باهرة، محدودة الثقافة الإسلاميّة الأصيلة، لكنّها تتقن الدعوة لمفردات الرموز الشعائريّة، وانتقاد من لا يتقيّدون بهذه الرموز، ولكنّ تعدّد هذه الشخصيّات (الأمراء) يفضي عندهم إلى التشلّل والصراع المذهبيَّين حتّى داخل المذهب الواحد.

وعلى هذا، فإنّ «أمّة» الأصوليّين الجدد لا تتحدّد بالمجتمعات الإسلاميّة بل بالمسلك المجرّد عن كلّ عصبيّة إسلاميّة ذات طابع قوميّ أو وطنيّ، وعن كلّ ثقافة تأخذ هذا الطابع، أو حتّى طابع الإسلام بأكثر ممّا يمكن أن يكون في خدمة الرموز الشعائريّة.

في إطار الفكر السائد لدى هذا التيّار لا يصعب فقط، وإنّما يستحيل أيضًا، الكلام على مواطنة سياسيّة. وما يمكن الكلام عليه هو مواطنة دينيّة لا بمعنى الولاء للأمّة الإسلاميّة المتخيّلة فحسب، وإنّما الولاء أيضًا لمن يعتبرونه مؤمنًا بها، عاملًا في سبيلها، من أمراء وشخصيّات كارزميّة

لا وطن لها ولا جنسيّة ولا مكان إقامة إلّا حيث يتطلّب الأمر جهادًا ضدّ من لا يدينون «بمذهبهم»، حتّى لو كانوا من أقحاح المسلمين[٥٧].

المواطنة لدى التيّار الثالث

مسلمو هذا التيّار المستوطنون في بلاد ذات أنظمة سياسيّة علمانيّة ذات ثقافات تجهل الإسلام وتتجاهله، وإن كانت تتهاود معه، يطمحون، لا سيّما بعد انقطاع علاقاتهم بثقافة بلد المنشإ وتقاليده ولغته، إلى تحقيق أمرَين:

١. أن يعامَلوا كمواطنين، وأن تكون لهم ما لأبناء موطنهم الجديد من حقوق وواجبات من دون أيّ تمييز.

٢. أن يجد لهم الفقهاء، عبر الاجتهاد، مخارج دينيّة للمشكلات التي يواجهونها (الحجاب، الحلال والحرام في الطعام، الاختلاط، إلخ)، أو أن تمكنّهم الأنظمة العلمانيّة التي يعيشون في كنفها من ممارسة أحكام دينهم في ما يتعلّق بالأحوال الشخصيّة، لا سيّما ما كان منها ذا طابع حرميّ مقدّس، على غرار تعاطي المجتمع الإسلاميّ مع أبناء الديانات والمذاهب الأخرى، وطبعًا هذا هو المفضّل لديهم.

ومن الواضح أنّ الأولويّة التي يعطيها هؤلاء المسلمون، طائعين أو مرغمين، للانتماء السياسيّ، وبالتالي للمواطنة بمعناها السياسيّ، وذلك لاستحالة إعطاء الأولويّة، عمليًّا وواقعيًّا، للانتماء الدينيّ، وإن ظلّ حلمًا يراودهم حتّى وهم يتعاطون مع إسلامهم كخيار فرديّ في إطار دول

---

(٥٧) يُلاحَظ نموذج هذه المواطنة في تجمّع أتباع هذا التيّار مؤخّرًا في سوريا من كلّ الأقطار الإسلاميّة والغربيّة. كما يُلاحَظ أنّهم يستثنون فلسطين من الأقطار التي تحتاج إلى الجهاد. وهذا ما يثير الاستغراب والعديد من التساؤلات.

ونُظُم علمانيّة يندمجون فيها أكثر فأكثر مع مرور الزمن.

بعد هذا العرض، يبدو أنّ الحلّ الملائم للمجتمعات السياسيّة ذات الأغلبيّة الإسلاميّة هو الحلّ الذي انتهجه التيّار الأوّل، لأنّه يجمع بين المواطنة بمعناها الدينيّ، والمواطنة بمعناها السياسيّ، من دون أيّ تناقض.